

PRINCIPALES SISTEMAS FILOSOFICOS

SEXTO CURSO

GUSTAVO BUENO MARTINEZ
Director del Instituto
«Lucía de Medrano» de Salamanca
y Catedrático de Filosofía

LEONCIO MARTINEZ, Pbro.
Capellán del Ejército
y Ex-profesor de Filosofía Moral en la
Academia General Militar

EDICIONES ANAYA * APARTADO 299 * SALAMANCA

TEXTOS ANAYA

Una nueva orientación pedagógica de textos para el Plan de Bachillerato 1953, en unas ediciones modernas.

GRAMÁTICA ESPAÑOLA 1.er curso. LENGUA Y LITERATURA ESPAÑOLAS 2.°, 3.° y 4.° curso. Por *E. Correa Calderón*, Catedrático del Instituto Lucía de Medrano de Salamanca, y *Fernando Lázaro*, Catedrático de la Universidad de Salamanca.

LATÍN cursos 1.°, 2.° y 3.°, para 2.° 3.° y 4.° de Bachillerato respectivamente. Por *Virgilio Bejarano*, Catedrático de Instituto, y *Martín S. Ruipérez*, Catedrático de la Universidad de Salamanca.

NOCIONES DE FILOSOFÍA, 5.° curso. PRINCIPALES SISTEMAS FILOSÓFICOS, 6.° curso. Por *Gustavo Bueno Martínez*, Director del Instituto Lucía de Medrano y Catedrático de Filosofía; y *D. Leoncio Martínez, Pbro.*, Vicario General de la 5.ª Región y ex profesor de Filosofía Moral en la Academia General.

(Continúa en la otra solapa)

PRINCIPALES SISTEMAS FILOSOFICOS

(SEXTO CURSO)

TEXTOS ANAYA

GUSTAVO BUENO MARTINEZ
Director del Instituto «Lucía de Medrano» de Salamanca y Catedrático de Filosofía

LEONCIO MARTINEZ, Pbro.
Capellán del Ejército y Ex-profesor de Filosofía Moral en la Academia General Militar

PRINCIPALES SISTEMAS FILOSOFICOS Y SOLUCIONES DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

SEXTO CURSO

Adaptada al Cuestionario Oficial (B. O., 2-II-1954)



EDICIONES ANAYA • APARTADO 299 • SALAMANCA

NIHIL OBSTAT
Vicariato General Castrense
DR. MÁXIMO CASAS SASTRE

IMPRIMATUR
LUIS, Arzobispo de Sión

Madrid, 16 de Octubre de 1954

PRINTED IN SPAIN

Artes Gráficas JURA. — San Lorenzo, 11, Madrid

CONSIDERACIONES PEDAGÓGICAS

Al desarrollar una Historia de la Filosofía para el bachillerato, hay que plantearse esta cuestión de principio:

¿Interesa que el estudiante de Filosofía adquiera una idea elemental, pero sólida, de la evolución del pensamiento filosófico, o bien sólo importa que el alumno aprenda un repertorio de opiniones desarticuladas, frases y fechas sueltas, que sean suficientes, sin embargo, para contestar a un examen rápido o para aparentar una hueca sabiduría en la vida cotidiana?

Hemos creído que el segundo interés, constituye un pasatiempo indecoroso, indigno de la ocupación filosófica. Así, resueltamente, hemos querido servir al primero, de acuerdo, además, con los preceptos del nuevo plan oficial.

Ahora bien: Para llevar a término nuestro designio, resulta inexcusable elevarse a un mínimo nivel conceptual, que requiere muchas veces una mayor extensión en el texto, si deseamos compaginar la profundidad filosófica con la claridad expositiva. Si nos decidimos a explicar filosofía, no hay más remedio que atenerse a estas consecuencias. El texto resultará más extenso y «más difícil». *Pero estas son características inseparables de la ciencia filosófica.*

¿Puede llamarse pedagógica a una explicación fácil y breve, *pero en la cual* no se explica nada, filosóficamente hablando? *La Historia de la Filosofía no puede ser una mera narración de las opiniones y sistemas filosóficos. Es necesario razonar filosóficamente las opiniones y los sistemas filosóficos, compararlos constantemente, reducir la aparentemente caótica multiplicidad de opiniones a unas pocas categorías del pensar que sirvan al estudiante para «diagnosticar» con una mínima precisión las formas de pensamiento que pueda encontrar a lo largo de su vida, así como también para separar racionalmente la verdad del error y explicar los fundamentos de éste.*

La dificultad para alcanzar estos fines es casi insuperable dentro de los límites de elementalidad que impone una obra como la presente. Sólo quisiéramos habernos aproximado algo a la meta propuesta, y de nuestros colegas espe-

ramos, con impaciencia, sugerencias que sirvan para mejorar este libro, en provecho de todos.

El alumno no podrá, naturalmente, «aprender» íntegramente la totalidad de cada una de las lecciones que aquí constan. Pero creemos, basados en nuestra experiencia didáctica, que sí podrá «entenderlas», especialmente con la ayuda del eficaz profesor. La «letra pequeña» no debe ser pasada por alto, ya que está escrita con el propósito de ayudar a la comprensión del conjunto.

Como, por otra parte, es indiscutible la necesidad de que el alumno retenga en la memoria esquemas breves y sólidos, nos permitimos recomendar a nuestros queridos colegas que obliguen a los alumnos a elaborar por sí mismos un resumen de cada lección, bien sea acotando el texto, bien sea—lo que es preferible—utilizando un cuaderno. Con esta práctica se fomentan de un modo sorprendente los hábitos de meditación, autoactividad y sistematización, que deben prevalecer sobre el aprendizaje memorístico: por esto no hemos querido ofrecer nosotros mismos tales resúmenes. Sólo cuando el propio alumno ha extractado el texto puede, en todo momento, razonar sus esquemas.

HISTORIA DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS

INTRODUCCION

LECCION I

DEFINICION DE LA FILOSOFIA

1. Definición formal y definición coordinativa.

Cuando queremos describir o definir una cosa, podemos seguir dos caminos:

1.° Considerar la cosa como algo aislado y tratar de describirla según su forma propia, es decir, *formalmente*. Por ejemplo, cuando quiero describir la idea del hombre formalmente, diré: «El hombre es un animal racional». Pues la animalidad y la racionalidad son aspectos de la forma humana, pertenecen ambos al interior de la idea del hombre.

2.° Considerar la cosa en su relación con otras cosas, tratando de describirla por la posición que ocupa con respecto a éstas. Lo que hacemos entonces es coordinar la idea que se quiere definir con otras ideas distintas, y por eso la definición obtenida se llamará *coordinativa*. Por ejemplo, puedo definir coordinativamente la idea de hombre, observando que guarda una cierta relación intermedia entre las bestias y los ángeles y diciendo: «El hombre es un ser intermedio entre la bestia y el ángel.»

¿Qué es la Filosofía? Esta pregunta es difícil de contestar sin saber mucha Filosofía, y, aun sabiéndola, es difícil hacerlo de frente, es decir, por medio de una *definición formal*, obtenida al considerar a la Filosofía en sí misma.

Pero podemos dar un rodeo y mirar a la Filosofía no ya como una cosa aislada en el conjunto de la vida espiritual, sino como una realidad que es, en rigor, una parte de esta vida espiritual y que ocupa un lugar perfectamente coordinado y definido por respecto a otras regiones, más familiares y conocidas para nos-

otros. Podemos considerarla, por ejemplo, formando conjunto con las Ciencias Particulares y la Religión. Obtendremos seguramente, de este modo, una definición coordinativa de la Filosofía que puede servirnos para saber algo cierto acerca de su ser espiritual.

La dificultad que encontramos al tratar de definir formalmente la Filosofía es semejante a la que encierra la cuestión: ¿Qué es un punto? Es difícil contestar a esta pregunta de frente, en absoluto, considerando al punto como un ser aislado, desligado (ab - soluto) de todas las demás partes del Espacio. Pero si decimos: «El punto es la intersección de dos rectas», lo tenemos ya determinado rigurosamente por relación al concepto de rectas coplanarias que se cortan. Aun podemos fijar artificiosamente, con mayor precisión, la disposición de estas rectas que definen a un punto, en las coordenadas cartesianas.

2. El concepto de ciencia positiva y el concepto de saber religioso, como coordenadas para definir la Filosofía.

Tomamos como primer plano de referencia el concepto de *Ciencia positiva.* Entendemos por Ciencias Positivas o Particulares, una forma de saber perfectamente determinada, que podemos definir: Un conjunto de conocimientos demostrativos, acerca de regiones parciales, abstractas, del Mundo (Real o Ideal).

La Geometría, por ejemplo, nos ofrece un saber demostrativo acerca de la región abstracta del Universo que se denomina Espacio. La Física nos suministra conocimientos sobre la región o campo del Mundo que se llama *cuerpos en movimiento local;* la Biología nos ofrece conocimientos acerca de la región abstracta del Mundo que forman las *cuerpos vivientes.*

Podemos señalar dos características generales o comunes a las Ciencias Positivas o Particulares:

1.ª Que cada una de ellas trata, no de todo el Universo, sino de una región de él, considerándolo separado (abstracto) de los demás. Son, pues, *saberes parciales.*

2.ª Que cada una de ellas ofrece este saber de un modo *demostrativo,* no caprichoso y arbitrario. Esto significa: que cada Ciencia parte de unos principios (definiciones, axiomas y postulados) que determinan su *campo* u objeto de actividad, y sobre estos principios se desarrolla todo el saber positivo. Así la Geometría parte de los conceptos de punto, plano, postulado de Euclides, etc.

La forma demostrativa es un ideal al que aspiran todas las Ciencias Positivas, aunque no todas lo alcanzan siempre en la misma medida.

Nuestro segundo plano de referencia es el saber religioso. Supone un grave error creer que la Religión consiste únicamente en actos de voluntad, de amor o de sentimiento. Consustanciales con la religiosidad son ciertos actos de conocimiento—si bien de naturaleza bien diferente a la del conocimiento científico—que constituyen la esencia de la Fe. Santo Tomás demuestra que la fe es virtud del entendimiento. (Summa Teológica, secunda secundae, 9, IV). El saber religioso es un saber acerca de Dios, como Persona infinita y, por lo tanto, dominadora del Mundo y presente—ubicua—en todas las partes de la Naturaleza. He aquí, por tanto, cómo al saber religioso le es esencial, a través de Dios, referirse a todas las cosas, es decir, tener una visión del mundo en su totalidad, como criatura de Dios.

Esta visión del Mundo en su totalidad, como creación divina, que es la más perfecta y plena expresión del saber religioso, tampoco está, en toda su pureza, lograda por todas las religiones—así como la forma deductiva tampoco estaba conseguida por todas las ciencias—, sino solamente por la religión cristiana, uno de cuyos dogmas fundamentales es la *Creación* del mundo. «In principio creavit Deus coelum et terram.» Ahora bien: el saber religioso no es un saber demostrativo, sino un saber fidiciario—es Fe.

Podemos señalar estas dos características al saber religioso, distintos de las propiedades reconocidas a las Ciencias Positivas:

1.° El saber religioso, a través de Dios, se refiere a todo el universo, y no a alguna región separada de él.

2.° El saber religioso no se ofrece demostrativamente, sino por fe. Ciertamente que la Teología, que es una forma también del saber religioso, *demuestra,* a partir de los principios o artículos de la fe, y en este sentido, sería una ciencia más. Pero en todo caso, estos principios difieren de los científicos, en que son *misteriosos* y *revelados* y no evidentes o construídos arbitrariamente por el hombre.

Pues bien: Podríamos definir ahora a la Filosofía, como una forma del saber que se dirige, no ya a una región del universo, como las Ciencias Particulares, sino a todo el universo, como la Religión. Pero, al propio tiempo, la Filosofía quiere alcanzar este saber total, universal, no por la Fe, como la Religión, sino a partir de principios naturales y demostrativamente como las Ciencias Positivas.

La Filosofía es un intento de concebir el Universo en su totalidad, valiéndose de los únicos recursos de la razón natural. Es por ello una forma de saber intermedia entre la ciencia positiva y el saber religioso.

3. Definición formal de la Filosofía.

Una vez que ya tenemos determinado el puesto de la Filosofía en la vida espiritual, diciendo que ella busca la concepción racional de la totalidad del Uni verso, podemos ya preguntar: ¿Cuál es el punto de vista desde el cual el entendimiento puede abarcar la totalidad del Universo?

Si llamamos *objeto material* a aquellas cosas de las que sabemos que, de algún modo, una ciencia trata (en nuestro caso, la totalidad de las cosas), y *objeto formal* a aquel punto de vista desde el cual se considera al objeto material.

Por ejemplo, la Geometría trata a los cuerpos en cuanto tienen forma geométrica, pero no en cuanto tienen color o peso, propiedades que son consideradas por la Física Dos ciencias pueden tener el mismo objeto material y distinto objeto formal.

Podemos preguntar: ¿Cuál es el objeto formal de la Filosofía, tal que pueda extenderse a la totalidad de las cosas del universo?

Evidentemente, este objeto formal deberá ser una idea de tal naturaleza que pueda tener la máxima extensión y, como consecuencia, la mínima comprensión (es decir, habrá sido preciso ir abstrayendo notas, en los tres grados de abstracción). Esta idea es la idea del *ser* en cuanto ser. La idea de ser, al aplicarse a todo lo que existe o puede existir, presenta a las cosas como *entes,* como cosas que tienen *ser* (del mismo modo que la idea de *espacio* presenta las cosas como *figuras* o la idea de vida como *vivientes,* la idea de *ser* como *entes. Ente es, por tanto, lo que es, lo que tiene que ser, independientemente de que tenga a la vez tal o cual figura, color, vida, etc.*

El estudio de la vida del ser, de sus principios, sus causas y sus leyes, constituye, pues, el objeto formal de la Filosofía primera, también llamada metafísica, o bien, Ontología. Como estos principios y causas son las más profundas y las primeras, de aquí que podamos decir, con Aristóteles, que la Filosofía primera es la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios. (ARISTÓTELES, Metafísica, L. I, 1.)

Pero no debe creerse que la *Filosofía Primera* sea la única actividad filosófica del entendimiento; caben también otras *Filosofías segundas,* por la sen-

cilla razón de que la expresión *conocimiento racional de la totalidad,* que es característico del saber filosófico, además de esta forma o sentido eminente del saber metafísico, puede tener otra forma analógica, en cuanto se aplica a *la totalidad de un género del ser* (por ejemplo, los seres materiales). Es como si considerásemos al Universo dividido en varios grupos de entes (v. g.: los seres materiales, los vivientes, etc.), cada uno de los cuales es una *totalidad* por respecto a las subpartes que a su vez contiene. Pues bien: dentro de cada uno de estos grupos, el *objeto* formal que los abarca a todos podría llamarse filosófico, siempre que él pueda componerse con los demás grupos hasta llegar a agotar la totalidad del Universo. Así resultan los disciplinas: Lógica, Psicología, Filosofía de la Historia, etc. (Debe notarse que al unirse unos conceptos filosóficos especiales con otros, aumentará su extensión, a la vez que la comprensión. De esta manera se forman los *sistemas filosóficos.*)

El objeto formal de la Filosofía, como punto de vista que se extiende a la totalidad del Universo, tiene dos sentidos: 1.° Absoluto, en cuanto se refiere a la totalidad de todos los entes; este objeto formal es el *ser* en cuanto ser, y da lugar a la Filosofía primera o Metafísica. 2.° Relativo, en cuanto se refiere la totalidad de un grupo de entes, capaz luego de tejerse con las demás en un cuadro unitario del Universo; así se obtienen las filosofías segundas: Psicología, Filosofía de la Historia, Filosofía moral, etc. Cuando todas las ideas filosóficas particulares se han trabado entre sí, así como también con las ideas metafísicas tenemos un *sistema filosófico.*

4. Dos errores gravísimos y característicos en la concepción de la Filosofía.

Esta posición intermedia de la Filosofía en la vida espiritual sólo puede ser comprendida por el que conozca en toda su extensión y riqueza—es decir, filosóficamente—la vida espiritual misma. Por eso es tan difícil mantener en su justo equilibrio el lugar correspondiente a la Filosofía, *hacerle justicia* en su función espiritual. Para el que no «domina» la totalidad y riqueza del espíritu humano, es decir, para el que no sea filósofo—sabio racional—será muy fácil inclinarse a una de estas dos teorías:

1.ª La teoría «*cientificista*». Viene a decir lo siguiente: Cada ciencia particular, efectivamente, ilumina sólo una región del universo; pero todas las

ciencias juntas, abarcarán la totalidad, el conjunto del Universo, luego *la Filosofía no es otra cosa que la enciclopedia de las Ciencias*. Esta teoría fué popularizada por los positivistas y «cientistas», y significa una reducción de la Filosofía a las ciencias particulares.

2.ª *La teoría «fideísta»*. Viene a decir lo siguiente: Puesto que la fe es el saber que nos ofrece una visión del mundo, bastará que nos apliquemos a interpretar racionalmente este saber para que entremos plenamente en la esfera filosófica. Esta teoría que reduce la Filosfía a la Fe, se llama *fideísmo*, y ha sido defendida por muchos escritores, entre ellos LAMMENEAIS y DE BONALD.

El *tradicionalismo filosófico* de ROGERIO BACON, por ejemplo, también es algo semejante. Sostiene que todas las verdades que el hombre puede alcanzar proceden de las verdades reveladas por Dios al hombre.

Estas dos teorías, pese a su apariencia inocente, son profundamente nocivas para la salud del espíritu, porque son erróneas y, al querer presentarse como verdaderas, mutilan un miembro eficacísimo de la vida espiritual, cual es el saber filosófico. De esta tosca mutilación se sigue inmediatamente un desequilibrio en el organismo espiritual que conduce a una vida raquítica y miserable.

5. Respuesta a las teorías cientificistas.

Es imposible elevarse a un conocimiento total del Universo por la agregación, como en un mosaico, de los conocimientos parciales propios de las Ciencias Particulares. La totalidad orgánica no se obtiene por suma de partes, como no se obtiene un cuerpo viviente por sumación de células. En los organismos, el todo es, de algún modo, anterior a las partes, así como también el embrión del huevo de un animal es anterior a sus miembros y órganos.

Pero la Filosofía, en cuanto saber orgánico acerca del Universo, no puede reducirse a una agregación de saberes particulares. Esta agregación daría lugar a una Enciclopedia, pero no a un tratado de Filosofía. De hecho hay personas que saben muchas cosas, de los órdenes más variados, y que carecen por completo del espíritu filosófico.

Para dominar panorámicamente el conjunto, es preciso elevarse a un punto de vista más elevado desde el cual se pueda contemplar el conjunto, aun a costa de perder la visión de muchos y muy importantes detalles. Este punto de vista es, precisamente, el de la Filosofía. Según la definición absoluta de la Filosofía, su objeto es, de algún modo, el mismo que el de las demás ciencias reunidas (si bien no totalmente, pues hay que añadir algunas más: el espíritu). Pero este «algún modo» es solamente *material*, del mismo modo que decimos que el objeto de la Fisiología y la Anatomía Humana es el mismo de «algún

modo», a saber, cuando se considera como pura materia o masa que el entendimiento debe moldear según formas diferentes. Porque, desde el punto de vista del *objeto formal,* el de la Filosofía difiere del de todas las Ciencias Particulares, siendo el todo a lo que se dirige el ser en general, y después las formas más generales del ser, por ejemplo, el ser móvil, el ser inmóvil.

Como se ha dicho, la visión general ha de renunciar a los detalles que a veces son ineteresantísimos. Y por eso no debe creerse que el filósofo es un erudito que sabe de todas las Ciencias. Cada vez menos puede dominar el conjunto de las Ciencias Particulares, aunque deba intentar conocerlas en general. El filósofo se dedica a las ideas generales; su especialidad son las ideas generales: es un especialista en ideas generales que no puede abarcar a todos los repliegues maravillosos que nos exhiben las Ciencias Positivas. Por esta razón se explica que muchas personas, más aficionadas a las especialidades que a las generalidades, prefieran el cultivo de las Ciencias Particulares. Pero no puede olvidarse que aunque esta concentración pudiera redundar en beneficio de las disciplinas, lo cual es muy dudoso (decía el gran médico LETAMENDI: «el que sólo sabe medicina, ni medicina sabe»), lo que es seguro es que habría de repercutir en perjuicio del espíritu del especialista, que podría compararse al cuerpo de quien tiene un miembro hipertrofiado y los demás raquíticos. Precisamente a la Filosofía corresponde cuidar de que cada parte del espíritu se desarrolle en la proporción que le es conveniente, y por eso con razón llamó ARISTÓTELES a la Filosofía «medicina del alma».

Así, pues, aunque la Filosofía no sirviera para el desarrollo de las Ciencias Positivas y Técnicas, por ello no perdería, en cuanto a medicina del alma, su valor y su utilidad.

¿Para qué sirve la Filosofía? Muchos hacen esta pregunta, creyendo que lo que no sirve para algo técnico no sirve para nada. Pero en realidad éstos son unos ignorantes y unos ingenuos, pues creen que servir para algo técnico es ya servir para algo. Ellos dicen: las matemáticas son útiles para la ingeniería, por ejemplo, para construir aviones. Pero ¿y para qué sirve el viajar en avión?, podríamos preguntarles. En el fondo tendrían que responder que sirve para sentir el placer de desarrollar nuestras fuerzas, para gozar de nuestro ser. Lo mismo habría que decir a la pregunta: ¿para qué sirve la música, o para qué sirve vivir? El utilitarismo demuestra un raquitismo espiritual propio de las clases intelectualmente proletarias: sólo un aristócrata del espíritu puede comprender el *valor* de lo que no es útil. Así de la Filosofía podríamos decir: no sirve a ninguna ciencia; todas le sirven a ella. Pero esto es una exageración; de hecho, la Filosofía también tiene *utilidad* práctica, como fermento de la invención científica, política, moral y, sobre todo, como coordinación de los miembros del espíritu sano, como medicina del alma.

El objeto de la Filosofía, en cuanto es de una abstracción superior al de las Ciencias Particulares, es relativamente autónomo y puede ser conocido de algún modo, sin necesidad de conocimientos propios de las Ciencias Particulares. Así, por ejemplo, las ideas del Ser, del Espíritu, de Materia, de Fin, de Infinito o de Historia, que son ideas filosóficas. Pero, por otra parte, también es cierto que estas ideas adquieren toda su riqueza problemática cuando, sin perder la visión general, logran recoger los perfiles descubiertos por las Ciencias Particulares (Biología, Matemáticas, Historia), etc.

La Filosofía no se confunde con el conjunto de las Ciencias Particulares, sino que tiene un objeto formal superior y relativamente autónomo; sin embargo, conviene que la luz de la Filosofía sea aplicada a los datos de las Ciencias Particulares, porque de este modo pueden beneficiarse, tanto los científicos (en su formación humanística) como los filósofos (en sus conocimientos científicos).

Tan grave error como el expuesto—reducción de la Filosofía al conjunto de Ciencias Particulares—es el error recíproco—reducción de las Ciencias a la Filosofía—, como hacen muchos falsos filósofos, que creen que pueden, con sus ideas generales, sustituir a las Ciencias Particulares.

6. Respuesta a las teorías «fideístas».

Las teorías fideístas creen dar con su reducción de la Filosofía a la Fe una mayor importancia a la Religión, olvidando el viejo principio de que *lo que prueba demasiado, nada prueba* (quod nimis probat, nihil probat). En efecto, si no admitimos un saber filosófico debido a que pensamos que todo saber referente al mundo en su totalidad es religioso, sólo puede ser debido a que desconfiamos en el vigor del entendimiento para elevarse a estos conocimientos universales por sus propias fuerzas: es decir, somos escépticos, y el escepticismo es una enfermedad del alma, una debilidad espiritual, que es incompatible con el propio espíritu religioso, para quien el entendimiento es obra del Dios bueno.

Es grave error creer que la Filosofía se reduce a la Religión. La Filosofía es una actividad puramente racional y no funda sus principios en verdades de fe.

Tan grave error como el expuesto—reducción de la Filosofía a la Religión—es el error recíproco: reducción de la Religión a la Filosofía como hizo el *Gnosticismo* (herejía de los primeros siglos del Cristianismo). No debe confundirse nunca la concordia y armonía entre religión y Filosofía—así como la concordia entre Ciencias Particulares y Filosofía—con la identidad.

TEXTO PARA COMENTAR

«Oyéndote—replicó (Glaucón)—diríase que hay muchos individuos y, por cierto, individuos singulares, que deben ser considerados como filósofos: pues habría que considerar como tales a cuantos tienen curiosidad por ver o aprender algo; y la verdad, pintoresco sería considerar como tales a esas gentes ávidas simplemente de oír, que serían incapaces de asistir voluntariamente a una discusión como la nuestra, pero que diríase han alquilado sus orejas para correr a las fiestas y escuchar todas las cosas dionisíacas, sin dejar una sola, ora en la ciudad, ora en el campo. ¿Vamos, pues, a llamar filósofos a todos estos hombres y a cuantos estudian con afán cosas semejantes, incluso las artes más ínfimas? No—replicó Sócrates—; los tales no son verdaderos filósofos, y de ello tan sólo tienen la apariencia.»

(PLATÓN: *República,* Libro V, 475, d-c.)

LECCION II

ORIGEN ESPIRITUAL E HISTORICO-PSICOLOGICO DE LA FILOSOFIA

1. Necesidad de la Filosofía en el universo del espíritu.

En la lección precedente se ha determinado con toda precisión el lugar que ocupa la Filosofía en la vida cognoscitiva, distinguiéndola del saber religioso y del saber científico positivo.

Ahora vamos a ver cómo, sin perjuicio de la distancia que guarda, tanto por respecto a las ciencias positivas, como por respecto al saber teológico, la Filosofía es una actividad espiritual que—suponiendo que no pudiese nacer en virtud de su propia fuerza—es exigida tanto por las Ciencias Particulares, como por la Religión. La Filosofía es el instrumento de organización espiritual humanístico, que aclara tanto los saberes científicos positivos, espiritualizándolos, como los saberes religiosos, humanizándolos (Medicina del alma).

2. Necesidad de la Filosofía a partir de las Ciencias Particulares.

Como ya ha quedado dicho, las Ciencias Particulares se edifican sobre ciertos axiomas o postulados y conceptos que se dan como *ciertos,* y que conducen a resultados prácticos. No debe creerse, sin embargo, que todo lo que conduce a resultados prácticos es verdadero; así, el geocentrismo servía a los navegantes, aunque era falso.

Ahora bien: como la Filosofía supone una *reflexión total* sobre todo lo que es, al aplicarse esta reflexión o mirada sobre las Ciencias, el interés principal versará en los *principios* (definiciones, axiomas), los cuales deberán ser comparados entre sí. De esta comparación, la reflexión filosófica puede obtener estos tres tipos de resultados:

a) Comprobación de que los Principios de dos o más Ciencias Particulares son, en el fondo, *idénticos.* Así, por ejemplo, la idea de *Causa,* es idéntica

en Física y en Biología; el axioma de identidad es común a la Medicina y a la Geometría, etc., etc.

b) Comprobación de que los principios de las Ciencias Particulares no son iguales, pero pueden *yuxtaponerse* los unos al lado de los otros. Por ejemplo, los principios de la Fisicoquímica (mecánicos) y los de la Biología (teleológicos), se yuxtaponen en los seres vivientes.

c) Comprobación de que los principios de las Ciencias Particulares no sólo no son iguales, sino que ni siquiera pueden yuxtaponerse, porque se oponen y están en *conflicto* o contradicción entre sí. Por ejemplo, la Psicología nos demuestra la *libertad* de nuestras acciones, y la Biología la *necesidad* de las mismas. La Matemática nos cuenta la posibilidad de dividir el espacio ad infinitum y la Física nos dice que esto no es posible.

Ahora bien: esta comparación está siempre abierta al entendimiento, y, en cualquiera de los tres casos, la comparación misma dará lugar a la actividad filosófica. En efecto, estas comparaciones y confrontacionees no podrían ya ser verificadas desde cada Ciencia Particular: El matemático, en cuanto tal, no compara su ciencia con la Historia o con la Física; ni el físico lo hace con la Biología. Luego la comprobación, en sí misma, es ya actividad filosófica. Cuando los principios sean conocidos como comunes, la Filosofía buscará el origen de esta identidad. Cuando yuxtapuestos, buscará el medio de explicar la razón suficiente de su conexión. Cuando contradictorios, necesitará el entendimiento resolverlos, mostrar que la contradicción es aparente, aunque sea necesaria, del mismo modo que el bastón sumergido sólo aparentemente está quebrado, aunque el verlo como quebrado sea psicológicamente necesario.

Se trata, pues, de una organización o unificación de diversas partes del espíritu, absolutamente necesaria para que éste no subsista desintegrado o con tendencias dispares o anárquicas; hace falta un saludable principio de unidad, y una vez más la Filosofía se nos revela como medicina del alma.

La comparación de los Principios de las Ciencias Particulares conduce necesariamente a la Filosofía, como forma de explicar la unidad que debe existir entre todos ellos. Sin embargo, la Filosofía no se agota en ser esta teoría de los principios de las ciencias, como quiere el positivismo.

La actividad filosófica del espíritu, por lo tanto, por respecto de las Ciencias Particulares, significa una liberación de los principios (definiciones, postulados) que para

los *técnicos* son puntos de partida indiscutibles y la única atmósfera que respiran, y no creen necesario, y ni siquiera útil, justificar, ni para sí mismos ni para los demás. «Como si conocieran estas cosas—dice PLATÓN, con palabras que valen aun hoy, refiriéndose a los Principios—los toman como fundamentos y ya no se dignan dar cuenta de ellos ni a sí mismos ni a los demás, como si fuesen evidentes para todo el mundo« (PLATÓN, *República* VI, 510 c). Para el filósofo estos principios de las Ciencias Particulares son puras *hipótesis* que deben ser remontadas y puestas en tela de juicio y en discusión: por eso se dice que a la Metafísica corresponde probar los principios de las Ciencias Particulares.

Por esta razón no puede decirse, sin más, que la Filosofía sea una ciencia (HUSSERL). La *ciencia* en el sentido estricto de la palabra se refiere al desarrollo de las conclusiones a partir de ciertas hipótesis. (Scientia est habitus conclusionis.) La Filosofía es ciencia en la medida que *demuestra*, pero por medio de principios no hipotéticos, sino absolutos: de aquí sus especiales características cognoscitivas y su mayor certeza *quoad se*, y su mayor oscuridad *quoad nos*. Es un conocimiento el filosófico, que contiene virtualmente a la ciencia, pero la excede: es *Sabiduría*, como dicen los escolásticos.

Ahora bien: superar los principios de las Ciencias quiere decir que la reflexión sobre las mismas nos ha liberado, en cierto modo, de la férrea sujeción a las verdades deducidas; que ellas ya no nos agotan todo el espíritu, sino que queda más libre. Ya no creemos que el teorema de PITÁGORAS es una ley eterna y una esencia por sí misma, sino que sabemos que él está derivado de ciertas hipótesis (los principios de la Geometría).

Esta liberación de la hipótesis (que no significa su negación), es lo que determina que el científico, o el ingenuo que vive instalado en el «sentido común», quede a veces sorprendido y aun molesto ante las palabras del filósofo, que ilumina de un modo totalmente distinto lo que a ellos les parece inmutable y definitivo. Así ZENÓN presentaba las *aporias* ante el movimiento, que al sentido común no plantean ninguna dificultad.

Por eso el sentido común, y el científico algunas veces, se desentienden del filósofo que les resulta molesto y hasta, insidiosamente, se le llama loco (μανικός). El filósofo entonces les responde llamándole imbécil, sordo, necio (como hacia HERÁCLITO o PARMÉNIDES). Pero esto sólo sucede en los casos extremos, y la culpa la tiene o el científico, que es mal científico, o el filósofo, que es un *sofista* y critica la hipótesis de un modo puramente negativo.

En los casos normales, la Filosofía, al liberarse de las hipótesis (por eso se dice que es un saber sin supuesto), asciende a otro plano, al plano de la *reflexión absoluta*, que es aquel gracias al cual llamamos filosófica a una vida. En efecto: notemos que no solamente se llama filosófica a una ciencia generalísima y abstracta, sino también a una sabiduría concreta (verbi gracia al saber resignarse ante una calamidad, tomándola «filosóficamente»). No sólo llamamos filósofo a PLATÓN, cuando inventa la Teoría de las Ideas, sino al aldeano «socarrón», que, en lugar de dejarse arrebatar por el alborozo de sus paisanos, sabe que éste es pasajero y se reserva ciertos bienes para cuando pase. ¿Por qué ambos actos son *filosóficos?* Porque ambos se han liberado de las *hipótesis* respectivas. La Filosofía abstracta, de las hipótesis de las Ciencias; la Filosofía concreta, de las hipótesis que gobiernan la actividad cotidiana. La Filosofía puede ser *especulativa* y *práctica:* es decir, es una reflexión absoluta, bien respecto a las hipótesis del entendimiento especulativo, bien respecto a las del práctico. Así la Filosofía se toma como sabiduría y como modo de vida, pero siempre superando las hipótesis y conquistando el ser eterno.

3. Necesidad espiritual de la Filosofía a partir de la Religión.

El saber religioso se funda en la Revelación que Dios hizo al hombre, bien

sea en la Revelación primitiva, transmitida y conservada a través de todas las religiones positivas, que a eso deben su fondo de verdad (religión budista, griega, etc.), bien sea en la revelación especial sobre la cual se edifica la Religión por antonomasia, el Cristianismo.

Ahora bien: no se debe creer que la Revelación, «acción» gratuita de Dios hacia el hombre, pueda terminar sin una acción recíproca del hombre hacia Dios. Si no conservamos las verdades reveladas tal como nos han sido dadas, o bien permanecerán como algo ajeno al hombre o bien entrarán en él como un meteoro que ilumina, hasta cegar, todo el éter espiritual de nuestra alma.

Esta quedaría escindida, desgarrada en dos mitades: de una parte, la ciencia; de otra, la fe. De hecho, muchos siguen caóticamente esta teoría. Pero así como un científico que no tiene intereses filosóficos no es un verdadero intelectual (que siempre tiende a las ideas generales), así también un creyente que no quiere profundizar en su fe, no saldrá de la *fe del carbonero.*

Si verdaderamente la fe nos afecta, hasta el punto de que queramos hacerla nuestra y volcar en ella todo nuestro ser humanístico, que es racional, será necesario que intentemos iluminar sus misterios con nuestras luces naturales. Iluminarlos no significa desvanecerlos (como el Gnosticismo), sino, precisamente, tratar de darnos cuenta de su grandeza y sublime profundidad. Tal ocurre, por ejemplo, al pensar sobre el misterio de la Santísima Trinidad o de la Transustanciación.

Entonces, la Filosofía viene a ser el instrumento necesario para *humanizar,* para hacer nuestra la Fe; y así, la religión necesita, aunque sea instrumentalmente—como sierva—a la Filosofía (*ancilla Theologiae*). Es precisamente la Religión cristiana la que ha conocido más luminosamente la necesidad de la sana Filosofía para el progreso de la *Fe.* La *Teología,* que trata de iluminar racional o filosóficamente el dogma, es parte fundamental de la religión católica, y Pontífices y teólogos han declarado su necesidad.

La aclaración y humanización de la Fe, necesita instrumentalmente de la Filosofía. La religión católica, lejos de ver en la Filosofía un enemigo o una inútil actividad—como es frecuente entre los luteranos—, enseña dogmáticamente la importancia y necesidad de la sana Filosofía para la aclaración teológica de la Fe.

4. Origen histórico-psicológico de la Filosofía.

Ya hemos visto cómo la actividad filosófica brota en el espíritu como una

necesidad suya por conocer racional y unitariamente el Universo, y cómo este conocimiento es exigido también por el conocimiento científico y el superior saber religioso.

Ahora bien: en cada caso concreto—por ejemplo, en un filósofo o en un pueblo—estas motivaciones sepirituales no actúan simultáneamente, pues, como es natural, es suficiente que alguno de estos tres motivos esté presente para que pueda aparecer la especulación filosófica. Es así como podemos hablar de los motivos u orígenes psicológicos e históricos de la Filosofía.

En primer lugar, podemos pensar en el *origen autónomo* de la especulación filosófica, es decir, en el espontáneo y natural desarrollo de la actividad filosófica, en virtud de la tendencia propia del espíritu a conocer y dominar unitariamente la variedad del universo, reduciéndola a una unidad racional. La Filosofía supone, entonces, una singular agilidad y robustez en el alma que la hace capaz de contemplar la totalidad de las cosas como entes; y, en cuanto entes que cambian, que son múltiples, hace capaz al entendimiento de preguntarse cómo es posible que sean múltiples y cambien—que sean de esta forma y no de otra—cuando, en cuanto que son *entes*, parece que deberían ser uno solo e inmóvil. Aquí es donde surge el *asombro* filosófico.

Asombrarse de algo es maravillarse de que un fenómeno suceda de este modo. El asombro puede ser *científico*—cuando nos asombramos de que un fenómeno siga tales leyes en lugar de otras; por ejemplo, de que un hombre hable por el vientre (ventrílocuo) en lugar de hablar por la boca—o filosófico—cuando nos asombramos de que un fenómeno o ente *sea*, no ya de esta forma, en lugar de otra, sino en absoluto. Pues bien, sin un mínimo de *asombro filosófico* es imposible que la actividad filosófica pueda prosperar en el espíritu.

Es muy improbable que el asombro filosófico sea sentido punzantemente por la mente, en tanto que es estrictamente filosófica. Como el espíritu consta de varias partes, lo más probable es que al asombro filosófico lleguemos a través de otras vivencias espirituales.

Así, la especulación filosófica puede fermentar a causa del propio saber religioso. Por ejemplo, podemos siempre preguntar: ¿por qué Dios creó plantas, en lugar de no crearlas? La Filosofía, entonces, estará al servicio de la Revelación, y a ella le corresponderá un elevado origen. Así es como aparece lo que podría llamarse Filosofía india antigua, a saber, el panteísmo de los *Upanishads*, que no es otra cosa sino una especulación sobre ideas filosóficas movida y presidida por intereses religiosos. La falsedad de la religión india condujo, naturalmente, a una falsa Filosofía panteísta. La Filosofía cristiana—la Filosofía patrística y escolástica—también debe considerarse, en líneas generales, como

una Filosofía promovida por los intereses espirituales de la religión verdadera. Es natural que de aquí también surgiera la Filosofía verdadera, la *Philosophia perennis.* (Pero no debe confundirse la motivación religiosa de la Filosofía con la tesis de que la Filosofía deriva de la religión, como sostiene el *tradicionalismo* y el *fideísmo.*)

Puede suceder que la Filosofía fermente con ocasión del pensamiento científico-positivo. Las Ciencias Particulares, por sí mismas, conducen el espíritu hasta un extremo en el que se dispara la actividad filosófica.

Esto ha dado ocasión a algunos a pensar que la actividad filosófica y la científico-positiva son dos sentidos opuestos en una misma línea: cuando vamos hacia las conclusiones, es Ciencia; cuando hacia los principios, es Filosofía (B. RUSSELL). Esto es psicológicamente cierto; por eso, la vida científica ha sido la motivación de muchas filosofías. Por ejemplo, la Filosofía de DESCARTES puede considerarse como una Filosofía favorecida por motivos científicos.

En tercer lugar, la Filosofía puede estar motivada por la acción de las dos necesidades relativas actuando conjuntamente. Tal es el caso de la Filosofía de KANT.

> Estas cuatro motivaciones—la autónoma, la religiosa, la científico-positiva y la conjunta—son todas las motivaciones esenciales, positivas, de la Filosofía.

Podríamos pensar también en otras motivaciones psicológicas: así, por ejemplo, se ha dicho que la Filosofía griega surgió cuando el griego perdió la fe en su religión y tuvo necesidad de llenar este hueco, de curar la «herida tremenda que deja la fe al marcharse» (ORTEGA Y GASSET). Esta explicación no nos sirve a nosotros. En efecto, supone esta explicación que la Fe (la Religión), por cuanto satisface las necesidades unificantes del espíritu, hace superflua en muchos espíritus la especulación filosófica, sofocándola, y que, por lo tanto, *sólo* cuando la Fe se pierde, surge la necesidad sin satisfacer y la Filosofía para llenarla. Pero hemos visto que una *Fe* que excluye la Filosofía no es una Fe perfecta y humana (punto 3). Por consiguiente, la pérdida de la Fe puede hacer más vigente la especulación filosófica, pero ésta nunca aparecerá sin un positivo *asombro filosófico.* Es decir, que no puede explicarse el origen de la Filosofía solamente por algo negativo—pérdida de la Fe—, sino que es preciso algo positivo, una de las cuatro motivaciones dadas.

Según COMTE, en su ley de los tres estadios estas tres formas del saber se derivarían las unas de las otras. En los primeros tiempos de la Humanidad, domina el saber teológico o religioso (estadio teológico). Después viene el segundo estadio, con el saber filosófico o metafísico. Por último, en el tercer estadio el saber positivo o científico hace su aparición definitiva. La Teoría de COMTE no puede ser admitida porque no respeta la diferencia entre estas tres formas del saber, confundiendo la coordinación que entre ellas existe, con la posibilidad de pasar de las unas a las otras.

5. Psicología del filósofo.

Es natural que un entendimiento que es capaz de remontar las hipótesis de las ciencias positivas, y que apetece mirar, con intención universal, a la totalidad de las cosas, haya de estar dotado de un vigor especial y de unos gustos y aficiones característicos; es decir, de una psicología especial y determinada.



Rodin: El pensador.

Ante todo, el filósofo debe estar dotado de un poderoso deseo de saber, de un afán por conocer la verdad en sí misma. Por esto, tenemos que distinguir el *filósofo* del *sofista* y del simple *profesor de Filosofía.* El filósofo quiere saber, mientras que el sofista quiere aparentar que sabe, y el profesor de Filosofía, en cuanto tal, sólo pretende transmitir sus conocimientos a los alumnos. Así, un filósofo o un sofista pueden ser profesores de Filosofía, y un profesor de Filosofía puede no ser filósofo.

En segundo lugar, el filósofo debe estar dotado de un poderoso afán por unificar todos sus conocimientos y acciones, es decir, de un espíritu equilibrado y capaz de poseer armónicamente conjuntadas las diversas partes del espíritu. Por eso, el espíritu filosófico no cabe en una mente desequilibrada, y la Historia demuestra que no se presentan apenas casos de locura entre los filósofos, contra lo que el vulgo suele a veces creer. (La proclividad a la locura es más frecuente entre los matemáticos.)

Al necesitar integrar sus saberes en una visión universal y profunda, el filósofo ha de prescindir de los detalles superfluos, o de los conocimientos desordenados. Por eso, el filósofo se distingue del *curioso.*

En *tercer lugar,* el filósofo, en cuanto entregado a la investigación de la verdad, suele desentenderse de todo lo que no se ordene a este fin, y de aquí las famosas *distracciones* de los filósofos, como la de HEGEL, no advirtiendo

que su bota quedaba prendida en un barrizal, o escribiendo abstraído entre el tronar de los cañones, en la batalla de Jena. Sin embargo, en cuanto *equilibrado,* el filósofo ha de estar dotado de espíritu práctico, es decir, ha de saber que el núcleo de su personalidad, que es el centro organizador de su saber, es suyo, y a él corresponde atenderlo. De hecho, es frecuente el caso de filósofos que han dejado sumas decorosas a sus herederos.

Cuenta LAERCIO que TALES DE MILETO, el primer filósofo de que habla la Historia, caminaba una vez contemplando el cielo, y no advirtió un hoyo en el cual cayó. Su criada Tracia, que le vió caer, le dijo: «¿por qué miras al cielo si no sabes lo que hay en la tierra?» Sin embargo, Tales sabía muy bien lo que había en la tierra, precisamente porque miraba al cielo. En efecto, refiere el mismo LAERCIO, que motejado por alguno de que no se dedicaba a los negocios por ineptitud, decidió demostrarles que la razón de su vida contemplativa era la consagración a la meditación, y no su inhabilidad práctica. Sabiendo, por sus investigaciones astronómicas, que iba a haber una extraordinaria cosecha de aceitunas, se anticipó a alquilar los principales molinos, y todos los cultivadores de aceitunas tuvieron que pasar por sus manos, con lo que, en un año, se hizo rico.

En *cuarto lugar,* el filósofo, ante los demás, suele estar dotado de un alto sentido educador y de un fuerte interés por lo social, aunque guste, por su oficio, del olímpico aislamiento y sienta el orgullo de su vocación filosófica.

TEXTO PARA COMENTAR

«Lo que en un principio movió a los hombres a emprender las primeras investigaciones filosóficas fué, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían dar razón, se aplicaron, ante todo, a los que estaban a su alcance. Después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la luna, el curso del sol y de los astros, y, por último, la formación del Universo. Ir en busca de una explicación y admirarse es reconocer que se ignora. Y así puede decirse que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad. La realidad lo prueba, pues casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida eran ya conocidas cuando se comenzaron las investigaciones filosóficas. Es, por lo tanto, evidente que ningún interés extraño nos mueve a hacer el estudio de la Filosofía.»

(ARISTÓTELES, *Metafísica,* Libro I, cap. 2, 982 b.)

LECCION III

LOS SISTEMAS FILOSOFICOS

1. Concepto de sistema científico.

Toda ciencia está constituída por un conjunto de proposiciones que tienen la pretensión de ser verdaderas. Además, el conjunto de estas proposiciones (p, q, r, s... n) que integran una Ciencia, la Zoología, la Historia o la Aritmática, no es un conjunto desordenado. Si así fuera, bastaría saber de memoria todas las proposiciones, en cualquier orden arbitrario, para dominar la Ciencia en cuestión. Pero esto no es suficiente. Las proposiciones son integrantes de la Ciencia: son como los ladrillos para la casa, y así como un conjunto, un montón desordenado de ladrillos, no forman una casa, así tampoco un conjunto desordenado de proposiciones forman una Ciencia.

Ahora bien, el orden impuesto a las proposiciones no es arbitrario. Por ejemplo, si ordenamos a las proposiciones según el orden alfabético de sus sujetos, tendremos un Diccionario científico, pero en modo alguno una ciencia propiamente dicha. Para *aprendernos* un Diccionario tendríamos que utilizar, casi exclusivamente, la memoria; no podríamos *entender* las proposiciones, ya que entender una proposición científica supone saber de qué principios deriva, a cuáles se asemeja y a qué otros se opone. Pero entender estas relaciones—de oposición, de semejanza y, sobre todo, de derivación—significa ordenar las proposiciones, organizarlas según un orden lógico. Pues si sabemos que la proposición *p* se deriva de *q* y *r* se asemeja a *f*, etc., como a su vez *q*, *r* o *f* se derivan o se asemejan, etc., a otras, y así sucesivamente, tendremos tejido inmediatamente un sistema de relaciones lógicas, gracias al cual nuestro montón de proposiciones toma la forma de un *sistema científico*.

> *Un sistema científico es un conjunto ordenado de proposiciones, según ciertas relaciones lógicas.*

¿Cuáles son las relaciones lógicas gracias a las cuales un conjunto de proposiciones es científico? Esta pregunta es muy difícil de contestar elementalmente. Para nuestros fines, será suficiente tener en cuenta las siguientes relaciones:

1.º Relaciones de *fundamentación,* o sea, de premisas a conclusiones. Las premisas fundamentan además a las conclusiones. Según estas relacianes, la distinción sistemática más importante es la que media entre Principios (Axiomas, Postulados, Definiciones) y Conclusiones (Teoremas, Corolarios).

2.º Relaciones de *coordinación,* que pueden ser muy variadas. Por ejemplo, si dividimos un todo en tres partes m, n, r, cada una de estas partes guarda, con respecto a las demás, relaciones lógicas, que deben compararse para «comprender» su alcance. Así, la circunferencia, la elipse y la hipérbola por respecto al concepto total: «sección cónica». Las relaciones de cada una de las partes con las otras pueden ser muy variadas: por ejemplo, de «fraternidad»—el ser partes hermanas, en un mismo grado de división—de semejanza, etc. A todas estas relaciones las llamaremos *coordinativas.*

Los llamados sistemas *deductivos* o *nomológicos* se denominan así atendiendo principalmente a las sólidas relaciones de fundamentación que median entre sus proposiciones. Pero aun el más puro sistema deductivo—por ejemplo, la teoría de los números—consta también de relaciones de coordinación.

Existen otros sistemas en los que no es posible construir casi ninguna o muy cortas cadenas de proposiciones fundamentadas. Aquí la *sistematización* se logrará sobre todo por medio de las relaciones de coordinación. Por ejemplo, en la Botánica sistemática.

2. Concepto de sistema filosófico.

El saber filosófico, aunque es de naturaleza distinta del saber científico, posee la forma demostrativa de éste: luego también la Filosofía puede considerarse como constituída por un conjunto de *proposiciones,* las proposiciones filosóficas. Por ejemplo, «Dios existe» es una proposición filosófica. A su vez, las proposiciones constan, en último análisis, de *términos.*

Ahora bien: podemos, propiamente, hablar de sistema científico en cada una de las *partes* de la Filosofía: la Lógica, por ejemplo, la Ontología, la Psicología Racional son grupos de proposiciones que constituyen, cada uno de ellos, sistemas científicos aislados. Sin embargo, entre estos sistemas debe haber homogeneidad y una singular concordia y correspondencia de conceptos y proposiciones; deben existir, incluso, entre los Principios de estas Ciencias, relaciones de fundamentación y coordinación. Hasta tal punto es esto necesario, que, en muchas ocasiones, conociendo una proposición perteneciente a una Ciencia filosófica determinada, podemos predecir la proposición que deberá constar en otra Ciencia. Existe, pues, un «principio de correlación» entre las partes del saber filosófico total, parecido al «principio de correlaciones» que CUVIER aplicó a los organismos o sistemas biológicos, y gracias al cual, conociendo la forma de una aleta de ave, puede adivinarse la forma del esternón y recíprocamente. Esto no siempre será posible entre las proposiciones filosóficas; muchas de ellas carecen de relaciones de implicación o de fundamentación. Pero, en general, puede afirmarse que existe una unidad sistemática entre

las proposiciones de las diversas Ciencias filosóficas, es decir, un sistema de sistemas particulares, que es el sistema filosófico.

> *Un sistema filosófico es un sistema formado por la superior unidad establecida entre las diversas Ciencias filosóficas particulares. (Ontología, Filosofía de la Naturaleza, Psicología, etc., etc.)*

Ha habido filósofos, como NIETZSCHE, que han pensado que el *sistema* es una forma inepta para la exposición del saber filosófico, el cual se expresaría en intuiciones aisladas, relámpagos, que encarnan mejor en aforismos o frases aisladas que en una construcción sistemática. Otros, como HEGEL, han exagerado la función del sistema.

3. Estructura del sistema filosófico.

El sistema filosófico puede considerarse como un organismo de ideas y proposiciones, en el cual podemos distinguir varias partes o estratos sistemáticos. Los más importantes para nuestro punto de vista son los siguientes:

1.° *Estrato o capa de los principios.*

2.° *Estrato o capa del desarrollo.*

3.° *Estrato explicativo o capa de las aplicaciones* de los principios y conclusiones a la experiencia.

4. Variedad de sistemas filosóficos.

El *saber filosófico* no es un saber absolutamente autónomo y demostrado en sí mismo. Depende, por una parte, del saber científico-positivo, y por otra, del saber religioso. Por consiguiente, en la medida que existe una variación en las ideas científicas, así como también una variedad de Religiones, se comprende que el saber filosófico no sea siempre el mismo en todos los tiempos y lugares.

Esto es así, precisamente, porque el saber filosófico no está, por sí mismo, demostrado en todos sus puntos, de una vez para siempre. Si fuera un saber absolutamente cierto, en todos sus puntos, el filósofo, más que un hombre, sería un ser divino. Pero esta creencia, que algunos filósofos han defendido, va en contra de la verdad y del espíritu filosófico de respeto y humildad ante el misterio.

Cuenta LAERCIO, que en cierta ocasión preguntó LEONTE, tirano de los fliasios, a PITÁGORAS, si era «sabio»; éste contestó: «no, soy *amante de la sabiduría»* (filósofo), a la vez que le exponía su famosa comparación entre la vida y un concurso festivo. «Así como en un concurso—en el circo, dirá más tarde CICERÓN, narrando esta anécdota pitagórica—, unos asisten a él con ánimo de luchar y alcanzar gloria; otros, para comprar y vender, y otros, que son los mejores, para ver; así también en la vida, unos nacen esclavos de la gloria y los honores, otros del dinero y los placeres, y otros, los filósofos, son amantes del saber.»

Ahora bien: esta variedad en las opiniones filosóficas no debe, en modo alguno, ser tomada como argumento contra la dignidad de la Filosofía. También en las Ciencias existen variedad de opiniones a lo largo del tiempo (por ejemplo, el sistema astronómico de Ptolomeo y el de Copérnico), si bien no las hay en lo esencial en el presente. En cambio, en la Filosofía, aun en el mismo presente (por ejemplo, en nuestro siglo), hay distintas opiniones y sistemas filosóficos que difieren en lo esencial. ¿A qué se debe esta variedad de opiniones entre los filósofos de una misma época? Sin duda ninguna, a que no logran convencerse los unos a los otros. *Pero esto no quiere decir que todos los sistemas filosóficos sean falsos y que la Filosofía sea una Ciencia inferior.* La circunstancia de que existan varias opiniones se debe, precisamente, a la importancia de los problemas filosóficos, cuya profundidad excede muchas veces la capacidad de nuestro entendimiento. Aunque, *quoad se,* la verdad sea solamente una, *quoad nos,* en muchas ocasiones, puede aparecer incierta. Pero no por eso dejan de afectarnos los problemas filosóficos a todos, y así, nadie puede «echar la culpa» a los filósofos de que no hayan podido resolver un determinado problema filosófico: ese problema es problema acaso insoluble y bastante es llegar a saber por qué no podemos resolverlo.

La variedad de sistemas filosóficos no implica que no exista alguno que sea verdadero, ni, menos aún, arguye contra la dignidad de la Filosofía, antes bien, demuestra la dificultad de sus caminos y profundidad de sus conceptos.

Las proposiciones filosóficas, por consiguiente, en cuanto proposiciones que son, tendrán la propiedad de ser: *verdaderas, indeterminadas, falsas* o *sin sentido.*

Ejemplos.—«Dios existe» es una proposición filosófica *verdadera.* «La materia piensa» es una proposición filosófica falsa. «El hombre llegará histórica-

mente a transformarse en super-hombre» es una proposición filosófica *indeterminada*. Debe notarse que *quoad se*, es decir, por relación al objeto, no cabe hablar de proposiciones indeterminadas: las proposiciones son verdaderas o falsas; pero *quoad nos*, es decir, en el orden de conocer, las proposiciones pueden quedar indeterminadas, siéndonos desconocidos el valor veritativo que les corresponde. Por ejemplo, la proposición algebraica: $x^n + y^n = z^n$, llamada teorema de Fermat, es matemáticamente determinada. Por último, la proposición «tal cosa existe en sí, pero es absolutamente incognoscible» es un *sinsentido*

Ahora bien: no sólo las proposiciones filosóficas verdaderas, sino también las falsas, las indeterminadas y los sinsentidos, están entre sí encadenadas u organizadas. A esto se debe el que una proposición falsa pueda conducir a otras proposiciones falsas. Es decir: que las opiniones filosóficas constitúyense siempre en *sistemas*. El que estudia por primera vez la Historia de la Filosofía tiene el peligro de sacar la impresión de que cada filósofo dice en cada momento lo que se le antoja. Pero esta impresión es falsísima. Todas las opiniones están encadenadas entre sí, formando *sistemas filosóficos*, y de éstos, el número no es tan exagerado como pudiera parecer; antes bien, en el fondo, pueden reducirse todos los sistemas a *pocas clases*, con lo cual, la sensación de arbitrariedad que tiene el principiante quedará muy atenuada. (Decía HERBART, por esto, que todo principiante es un escéptico, pero también todo escéptico es un principiante.)

5. Naturaleza dialéctica de los sistemas filosóficos.

La Filosofía se define como saber *universal*; saber que se refiere a Todo. Por consiguiente, cada sistema filosófico se presenta con pretensión de referirse a todo el universo y dar explicación de todo lo que existe o puede existir.

Aunque no fuera más que por esto, tendríamos que admitir las siguientes afirmaciones como meros corolarios o consecuencias:

1.° *Cada sistema filosófico debe dar razón de los demás sistemas* (de un modo parecido a como las partes deben compararse con sus «hermanas». (Vid. punto 1.) Esto, prácticamente, significa que en cada cuestión filosófica debemos tener noticia de los filósofos, que sobre el mismo punto opinan de distinta manera que nosotros; y, por consiguiente, nuestra opinión filosófica se presenta casi siempre de un modo polémico—o sea, dialécticamente—, es decir, en lucha contra otros que opinan de distinta manera. Así, por ejemplo, SANTO TOMÁS, en todos los artículos de la Suma Teológica, antes de exponer su propia *Tesis*, suele enumerar las *antítesis* y opiniones de los que piensan de distinto modo que él.

Es más: sin el conocimiento del que opina de otro modo no podemos darnos cuenta de todo el alcance de lo que nosotros afirmamos. Por eso ha podido decirse, con alguna exageración, que entender filosóficamente algo es saber contra quién va dirigido (CROCE).

La necesidad de tener en cuenta al oponente o antagonista es quizá lo más característico del método filosófico, frente a los métodos de las Ciencias Particulares. En Geometría, por ejemplo, casi nunca tenemos en cuenta al posible oponente de nuestros teoremas. Al principiante esta circunstancia es quizá la que le sugiere la opinión de que en Filosofía «todo puede ser defendido» y, por tanto, de que nada es verdadero (véase el punto 4).

¿Por qué esta diferencia entre la Filosofía y las Ciencias Positivas? Sencillamente, porque la Filosofía, al *remontar las hipótesis* (Lección 2.ª, punto 2), considera a todo como tales hipótesis y, por tanto, como convertibles en sus opuestas.

2.° *El sistema filosófico debe, en particular, dar explicación del desarrollo de los demás sistemas.* Esto, prácticamente, significa: que la Historia de la Filosofía forma parte de la Filosofía, lo que no sucede con la Historia de las Matemáticas, de la Geografía, etc.

6. Tipología de los sistemas filosóficos.

Podemos clasificar los sistemas filosóficos con arreglo a múltiples criterios divisivos. Estos criterios serán *formales* si atienden a las condiciones lógicas de las relaciones sistemáticas; serán *materiales* si atienden al contenido ideal mismo, es decir, al *corpus* de tesis—afirmaciones y negaciones—que un sistema defiende. Por último, caben otros criterios mixtos que llamaremos *cuasi-formales*; estos criterios son en sí mismos materiales, pero tienen internas repercusiones formales.

I. Desde el *punto de vista formal*, la distinción más importante para nosotros es la que media entre lo que podemos denominar sistemas filosóficos *completos* e *incompletos*. Son sistemas *completos* aquellos que contienen cumplidamente una teoría de cada una de las regiones del universo que encierran intereses filosóficos. Así, por ejemplo, los sistemas filosóficos de ARISTÓTELES o de SANTO TOMÁS DE AQUINO son completos, por cuanto ofrecen

teorías filosóficas acerca de la Metafísica, de la Filosofía Natural, de la Filosofía Moral, y, en general, de las restantes partes del universo filosófico. En cambio, el sistema de PARMÉNIDES, lejos de desarrollar toda la Enciclopedia Filosófica, solamente toca las cuestiones propiamente ontológicas.

Algunos sistemas se caracterizan precisamente por negar alguna de las partes que para otros constituyen regiones esenciales de la Enciclopedia Filosófica. Así, por ejemplo, los *idealistas,* niegan la existencia de la *Naturaleza,* como algo distinto de la idea; los *materialistas,* niegan la existencia de la idea, como algo distinto de la *Materia.* Sin embargo, no por ello, si quieren ser sistemas completos, pueden dispensarse de hacer una explicación filosófica de las ideas que niegan. En efecto: como tienen que acoger a los demás sistemas (Punto 5, 1.º), tendrán también que dar razón de aquellos sistemas, que respectivamente son *realistas* o *espiritualistas,* aunque sea para refutarles y explicar sus motivaciones—fase o estrato explicativo del Sistema. (Ver el punto 3.) De este modo indirecto, los sistemas materialistas pueden tratar el espíritu, y los idealistas pueden dar, a su modo, razón de la Naturaleza. Así, por ejemplo, HEGEL, filósofo idealista, escribió una Filosofía de la Naturaleza.

II. Desde el *punto de vista material,* las distinciones posibles son innumerables, pues podemos tomar como criterio cada uno de los problemas filosóficos. De este modo, si tomamos como criterio el problema del conocimiento, los dividiremos en *Idealistas* y *Realistas*; si tomamos como criterio el problema de Dios, los dividiremos en *Teístas, Panteístas* y *Ateos.* Si tomamos como criterio el problema de la sustancia, los dividiremos en *Monistas, Dualistas* y *Pluralistas* (según que admitan una sola sustancia, dos o varias). Esta última división tiene una gran importancia para la tipificación de los sistemas.

III. Desde el *punto de vista cuasi-formal,* la más interesante clasificación es la que se funda en la siguiente circunstancia:

Cada sistema completo, aunque teorice sobre todas las *partes* del universo, necesariamente tomará a alguna de ellas como la más importante, de suerte que a ella se subordinarán las demás. El conceder más importancia a una parte del universo que a otra es, por sí mismo, una propiedad *material* de los sistemas. Pero el conceder más importancia a una parte significa que los problemas fundamentales, y los conceptos fundamentales del sistema entero, están tomados de esa parte, de suerte que las demás partes del sistma se subordinan, no sólo en el orden intencional sino también en el orden gnoseológico, a la parte fundamental, que llamaremos, desde ahora, *campo de resolución* del sistema. Por esta razón, la propiedad originariamente *material* viene a ser una propiedad *formal* de los sistemas.

Ahora bien: ¿qué partes deberemos considerar en el universo, para, con arreglo a ellas, distinguir *quasi-formalmente* a los sistemas filosóficos, según la primacía gnosealógica que otorguen a cada una de ellas? Entre las múltiples posibilidades de división, consideraremos aquí la siguiente: que tiene muchas

ventajas, entre otras, el ser antes que una división filosófica, una división propia del saber vulgar, prefilosófico y, en especial, del saber religioso, a partir de los cuales comienza la especulación filosófica:

El Universo contiene tres esferas fundamentales, sobre las cuales todo sistema filosófico completo teoriza de algún modo: la esfera del Mundo, la esfera del Hombre y la esfera de Dios.

Según esto, los sistemas filosóficos pueden dividirse de la siguiente manera:

1.° *Sistemas naturalísticos.* Son aquellos en los que el *campo de resolución* es el concepto del *Mundo* natural.

2.° *Sistemas teológicos.* Son aquellos en los cuales el *campo de resolución,* es la idea de *Dios.*

A.° *Sistemas antopocéntricos.* Son aquellos en los cuales el *campo de resolución* es el *Hombre.*

Ejemplos: El sistema de ANAXÁGORAS, es eminentemente *naturalístico.* Aunque introdujo la idea del Nous, toda ella está pensada en función del Mundo, hasta el punto de que pronto la abandona, en beneficio de los intereses cosmológicos; el concepto de Homeomería, está también construído sobre experiencias naturalísticas (v. g.: el nacimiento de los seres a partir de otros). El propio sistema de ARISTÓTELES, se inclina hacia el tipo de sistema naturalístico, pues sus conceptos fundamentales (Potencia-Acto) están sacados del universo material. La materia es eterna y Dios, en su sistema pagano, ni siquiera la ha creado. El sistema de SANTO TOMÁS DE AQUINO, es netamente teológico; por último, el sistema de FICHTE, es antropocéntrico.

Existen también sistemás *eclécticos* que mezclan elementos de distintos sistemas, formando un nuevo sistema *sincrético.*

7. La Historia de los sistemas filosóficos y la Historia de la Filosofía.

La Historia de la Filosofía tradicional sigue un orden cronológico, exponiendo sucesivamente la aparición y contenido de cada sistema, al compás de la aparición de cada filósofo. Los sistemas filosóficos, en efecto, son, en general, obra de *una sola persona,* a diferencia de los sistemas científicos. Esto es así porque aunque el creador de la escuela no haya desarrollado su sistema en todos los detalles, sin embargo, virtualmente es ya tal sistema y basta terminarlo y completarlo.

Una forma de exponer la Historia de la Filosofía que ya se aproxima a la

Historia de los sistemas, es la exposición de la Historia por Escuelas, organizadas en torno al maestro o creador del sistema. (Por ejemplo, la Escuela Platónica, la Escuela Empirista.)

La Historia de los sistemas, en principio, debe saltar el tiempo y enlazar en un mismo capítulo a DEMÓCRITO, por ejemplo, y a GASSENDI.

Nosotros aquí seguiremos un orden mixto, cronológico e histórico, ya que nuestra clasificación de los sistemas según los *campos de resolución,* puede coordinarse, en general, con las tres grandes épocas de la Filosofía occidental: Grecorromana, Medieval y Moderna, cuyos campos respectivos serán el Mundo, Dios y el Hombre. Además, como cada sistema es obra personal de un filósofo, los grandes sistemas aparecen con los grandes filósofos, y de este modo se estrecha el paralelismo entre la Historia de la Filosofía y la Historia de los Sistemas Filosóficos.

TEXTOS PARA COMENTAR

«Como en una vegetación de formas innumerables, cubren la Tierra visiones de la vida, expresiones artísticas de comprensión del mundo, dogmas determinados religiosamente, y sistemas filosóficos. Entre ellos parece existir, como entre las plantas en el suelo, una lucha por la existencia y el espacio. Algunos, llevados por la grandeza singular de una persona, conquistan poder sobre los hombres.»

(DILTHEY, *Sobre la esencia de la Filosofía,* II, parte II.)

«Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos en general no sabrían formar una rapsodia, pero deben formar un sistema en el cual sólo ellos pueden sostener y favorecer los fines esenciales de la razón. Por lo tanto, yo entiendo por sistema la unidad de diversos conocimientos bajo una idea. Esta idea es el concepto racional de la forma de un todo, en tanto que es en él donde están determinadas *a priori* la esfera de los elementos diversos y la posición respectiva de las partes. El concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de todo lo que concuerda con ella. La unidad del fin al cual corresponden todas las partes, al mismo tiempo que corresponden las unas con las otras en la idea de este fin, hace que ninguna parte pueda faltar sin que se note la ausencia cuando se conocen las otras, y que ninguna adición accidental, ni ningún tamaño indeterminado de la perfección, que no tenga sus límites determinados *a priori,* puedan encontrar lugar. El todo es, por consiguiente, un sistema orgánico (*articulatio*), y no un conjunto desordenado»

(*coacervatio*); puede, verdaderamente, crecer por dentro (*per intussuceptionem*), pero no por fuera (*per appositionem*), de una forma parecida al cuerpo de un animal al que el desarrollo no añade ningún miembro, pero que, sin cambiar nada las proposiciones, hace cada uno de los miembros más fuerte y más apropiado para sus fines.»

(KANT: *Crítica de la Razón Pura,* Teoría transcendental del método, cap. III.)

PARTE PRIMERA

SINTESIS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

LECCION IV

CARACTERES GENERALES DE LA FILOSOFIA HELENICA

1. Origen histórico de la Filosofía.

Esta forma de saber, que hemos llamado Filosofía, y que se caracteriza por su pretensión de ofrecer una visión total del universo con la sola ayuda de la razón natural, brotó y se desarrolló en Grecia.

Pero, ¿por qué *inventaron* los griegos la actividad filosófica? ¿Cómo cundió en ellos la necesidad de afrontar filosóficamente la realidad del Universo?

Algunos—como GOMPERTZ—dicen que los griegos llegaron a la Filosofía a partir de la Ciencia. (Pues los griegos fueron los que, efectivamente, descubrieron también la forma del pensar demostrativo, científico, consistente en no admitir más principios que los que nos da la experiencia y la razón.)

Otros—como JAEGER—dicen que los griegos llegaron a la Filosofía a través de sus propias especulaciones religiosas (las Teogonías de Orfeo, Museo, Hesiodo, Ferécides, etc.), o bien de las especulaciones de los egipcios u orientales.

Nosotros sabemos ya que el saber filosófico no puede derivarse ni del saber científico, ni del saber religioso. Es un saber característico que brota espontáneamente en el espíritu que se asombra filosóficamente. (Vid. las Lecciones 1.ª, 2.ª y 3.ª.)

Pero también es cierto que el saber filosófico ocupa una situación intermedia entre el saber religioso y el científico-positivo. Coincide con el saber religioso en su intención universalista, pero no en su método racional; coincide con el saber científico en el método racional, pero no en la intención universalista. Estas coincidencias parciales nos invitan a sospechar si la *ocasión* de la aparición de la Filosofía en Grecia no habrá sido la combinación del espíritu cientí-

fico con el espíritu religioso. Según esto, podríamos concluir esquemáticamente:

> *Las teogonías y la religión helénica, proporcionaron a los griegos la visión universal, total del Universo; la ciencia griega, ofreció su método para desarrollar esa visión racionalmente.*

2. El asombro ante la multiplicidad y variación de las cosas.

Decimos que el asombro es el origen de la Filosofía. Pero para que haya asombro es necesario que suceda algo excepcional, es decir, algo que choque contra las leyes a que está acostumbrado nuestro entendimiento. Por ej., nos asombramos de que una planta como la *Drosera,* se alimente, por las hojas, de insectos, debido a que este raro fenómeno escapa a la ley botánica general, según la cual las plantas se alimentan por las raíces. Pues bien: ¿Qué es lo que produjo en los griegos el asombro filosófico? Una cosa que al principio puede asombrarnos que asombrase a los griegos, dado que la vemos todos los días y a todas las horas, y por eso no nos produce extrañeza.

Lo que suscitó el asombro filosófico de los griegos fué el hecho de que existieran muchas cosas y de que estas cosas se movieran, es decir, cambiasen de forma y lugar, o se transformasen las unas en las otras. ¿Cómo puede entenderse que estos fenómenos tan vulgares puedan asombrar a nadie? Muy fácilmente: teniendo en cuenta la ley respecto de la cual estos fenómenos vienen a ser excepcionales. Notemos que estos fenómenos se oponen, al parecer, a una ley del entendimiento, a saber, la que inclina a éste a ver la unidad en todo, y a ver en todo la identidad de cada cosa consigo misma, y, por lo tanto, su inmutabilidad.

Pues bien: las teogonías religiosas griegas, enseñaban que todas las cosas han nacido de un mismo origen; que todo el Universo es una unidad. Por consiguiente, si todas las cosas constituyen una unidad y cada una es igual a sí misma, ¿cómo entender que existan diversas cosas que se niegan las unas a las otras, y que existan cosas que dejan de ser iguales a sí mismas al moverse, es decir, al transformarse en otras? Por ej., al nacer un animal o al morir hemos de sentir asombro, pues ¿cómo de una charca pueden brotar los insectos?, ¿dónde estaban éstos antes de nacer? Y al morir, al transformarse en un mon-

tón de cenizas tan distintas del ágil viviente que ya no existe, ¿no es absurdo decir que estas cenizas son el *mismo* animal, muerto?

Ahora bien: mientras que las teogonías intentaban salir de este asombro por medio de sus mitos (la historia de Cronos o Saturno, la de Thetis, etc., etcétera), explicando, principalmente por medio de relaciones de parentesco, la unidad de las cosas y su identidad consigo mismas; los *científicos* que vivieron agudamente este asombro filosófico, no encontraron otro camino de salir de él que sus métodos racionales, científicos, discursivos, a los que estaban acostumbrados (la mayoría de los filósofos griegos fueron distinguidos científicos en su época). TALES DE MILETO pasa por ser el primer hombre que se asombró filosóficamente de la multiplicidad de las cosas y de su movimiento, intentando salir del asombro científicamente, es decir, reencontrar la unidad de todo el universo, no por mitos, sino por el razonamiento científico. Es más: dada la imperfección de la religión politeísta griega, muchas veces los filósofos chocaron con ella, y con frecuencia el pueblo obligó a salir de los muros de sus ciudades a los filósofos, acusándolos de *asebeia* (impiedad) cuando éstos criticaban las creencias religiosas o las costumbres tradicionales.

3. La Filosofía y el «renacimiento» de Grecia.

El desarrollo del espíritu filosófico en el alma de los griegos es un acontecimiento de una importancia espiritual tan extraordinaria, que no puede ser explicado como una simple casualidad o una feliz ocurrencia de un individuo, sino que hay que entenderlo como resultado de una preparación larga y profunda, en el pueblo griego, desde mucho tiempo incubada.

Durante los siglos XII al VIII antes de Jesucristo, Grecia atraviesa una etapa que ha sido llamada la Edad Media griega, por las semejanzas que guarda con la Edad Media de nuestra cultura occidental. Unas invasiones de bárbaros (los dorios), paulatinamente fundidas con los indígenas (como los bárbaros con respecto al Imperio romano), inauguraron esta edad medieval. Desaparece el absolutismo micénico, y en su lugar surge una suerte de feudalismo; configúrase, poco a poco, la estructura característica de la ciudad griega (la *polis*). Sólo en las colonias—en Jonia, por ej.—existen ahora verdaderas polis, debido a que los colonizadores no forman una estirpe cerrada, sino que existe una mayor comunicación y acción recíproca entre los ciudadanos. La religión olímpica se difunde cada vez más y sus dioses especializados se hacen más populares, conviviendo con las arraigadas creencias en los dioses locales.

A partir del siglo VIII, profundos movimientos culturales agitan a la comunidad helénica. Estos movimientos han sido comparados con aquellos otros

que culminan en el Renacimiento de los siglos XV y XVI. En efecto: probablemente por un exceso demográfico, y dado que el suelo griego es, en general, estéril, comienza una época de emigraciones colonizadoras, que amplían el horizonte geográfico, desempeñando una función análoga a la de los descubrimientos geográficos de nuestra época renacentista. (Este movimiento colonizador cesa en el siglo VI a. de C., en el Este debido a Persia, en el Oeste debido a Cartago.) Al mismo tiempo se observa un incremento de la esclavitud con miras comerciales, y una transformación de la monarquía en la aristocracia. Cobra cada vez mayor importancia el *demos* y la burguesía, cuya oposición a la aristocracia se incrementó con el desarrollo de la industria y del comercio (la invención de la moneda acuñada en Lidia, en el 700 antes de Cristo, según Herodoto, puede parangonarse a la invención del papel moneda de nuestros siglos renacentistas). La *Tiranía,* como forma de gobierno constituída por un usurpador, que se apoya en el pueblo, aparece cada vez con mayor frecuencia y con resultados muchas veces beneficiosísimos para las ciudades, Trasíbulo en Mileto; Polícrates en Samos; Periandro en Corinto; Teágenes en Mégara; Pisístrato en Atenas).

> Todos estos procesos sociales conducían derechamente a dos resultados, interesantes para nosotros: 1.° un desarrollo creciente de la personalidad individual, libre. Por ejemplo, surge la poesía lírica que prevalece sobre la épica. 2.° Un incremento de los conocimientos positivos y técnicos (Astronomía, Arte de escribir) impuesto por las actividades de la navegación y del comercio, y favorecido por ellos.

Pues bien: es en esta época *renaciente* de la cultura griega, cuando aparece la Filosofía, casi simultáneamente con la aparición de las Ciencias Positivas particulares, hasta el punto de que, en un principio, científicos y filósofos eran las mismas personas, y casi siempre en Grecia *filósofo* significó «hombre que sabe mcuhas cosas y que tiene deseos de saber de todo». Así, HERODOTO dice, por bcca de CRESO, «que SOLÓN había viajado mucho, como filósofo» (φιλοσοφέων), refiriéndose al afán de ver las maravillas de las tierras extrañas, cosa muy característica de los jonios en el siglo V a. de C.

El descubrimiento del método científico, que necesita demostrar todo a partir de principios racionales o experimentales (pero no a partir de creencias religiosas) es acaso la más original creación de los griegos. Los egipcios y los bobilonios sabían, ciertamente, muchas verdades relativas a la naturaleza; pero

las sabían empíricamente, o bien religiosamente, pero jamás llegaron a demostrar lo que se llama un teorema. Por ejemplo, los egipcios sabían que un triángulo cuyos lados están en razón de los números 3, 4, 5, es un rectángulo, y utilizaron esta propiedad en Agrimensura. Pero no hay ningún indicio de que conocieran la propiedad general de un triángulo rectángulo (EUCLIDES, I, 47), ni que probaran ningún teorema general de Geometría. En Medicina hay que decir otro tanto. Las enfermedades se atribuían a motivos demoníacos, y la terapéutica estaba reservada a magos y hechiceros. HIPÓCRATES (siglo V) es quien sienta los principios de la Ciencia Médica, señalando a las enfermedades causas puramente naturales.

Aparición de las Ciencias Positivas y del método científico-positivo, por un lado; desilusión del Olimpo tradicional y popular, que ya en HOMERO —jonio puro— se insinúa por medio de burlas y descripciones, que en el fondo no hacen sino redículizar a los dioses olímpicos; la influencia positiva y de reacción del movimiento religioso promovido por el Orfismo (religión de origen tracio que extendió por toda Grecia el culto dionisíaco); todo esto fué lo que hizo posible y favoreció la decisión de TALES DE MILETO, jonio también, en orden a la aplicación de los métodos científicos a los problemas generales del Universo, dando así origen a la Filosofía.

Algunos autores, inspirados en Spengler, establecen un paralelismo entre el desarrollo del pensamiento griego y el de nuestra cultura occidental. He aquí el cuadro de correspondencia más admitido:

GRECIA	EUROPA
I. Edad Media Europea (s. XII-VIII.)	I. Edad Media Europea (s. V a XV.)
II. Época de Transición (siglos VIII y VII a. C.) Orfismo.	II. Renacimiento (siglos XV y XVI.) Protestantismo.
III. Clasicismo Griego (s. VI al V.) Acrópolis. Empedocles. Anaxágoras.	III. Época Barroca (s. XVII.) Versalles. Descartes. Leibniz.
IV. Ilustración (s. V a. C.) Sofistas. Sócrates. NEOCLASICISMO Los grandes sistemas (Platón, Aristóteles) Alejandro.	IV. Ilustración (s. XVIII.) Enciclopedistas. Rousseau. NEOCLASICISMO Los grandes sistemas (Kant, Hegel) Napoleón.
V. Época Helenística. Sistemas morales.	V. Época del Siglo XIX y XX. Sistemas políticos modernos.

4. Fases de la Filosofía griega.

El pensamiento filosófico de los griegos comenzó con una especulación sobre los problemas del movimiento y multiplicidad de la Naturaleza, objeto que siempre permaneció como tierra firme para el pensamiento, como su verdadero *campo de resolución*.

Pero los primeros filósofos, como TALES DE MILETO, se mantuvieron casi exclusivamente dentro del marco de los problemas del mundo material, del cosmos. Hasta SÓCRATES, lo que preocupó a los filósofos griegos fué el explicar el asombro que les producía el cosmos material; por eso, al período que comprende a los filósofos que viven antes de Sócrates (o sea, los pre-socráticos), se les llama también *período cosmológico o físico*. En este período cosmológico la labor filosófica busca explicar la multiplicidad de las cosas y el cambio de unas en otras. De dos modos se intentó llegar a esta explicación: 1.° O bien diciendo que la multiplicidad y el cambio no es más que aparente, es decir, negando la multiplicidad en favor de una sola realidad (*Sistemas monistas*), o bien afirmando la multiplicidad, ya sea negando la necesidad de una unidad (HERÁCLITO), ya arbitrando otras formas de alcanzar la unidad (EMPEDOCLES, ANAXÁGORAS, etc.).

Con SÓCRATES—y los sofistas—el interés de la Filosofía por las cuestiones físicas o cosmológicas se pierde, y, en cambio, aparecen en primera línea los problemas filosóficos que plantea el *conocimiento* y la *conducta* del hombre. Lo que asombra ahora es la resolución de problemas como el siguiente: entre todas las opiniones o conductas de los hombres, tan dispares y encontradas, ¿no hay alguna opinión constante y natural? Unos filósofos han opinado de unas maneras, otros de otras; unos pueblos tienen por buenas ciertas costumbres y leyes que para otros resultan inadmisibles. ¿No podrá encontrarse alguna opinión que sea la verdadera y alguna conducta que sea la realmente buena? Estas preguntas son ciertamente filosóficas, porque buscan una explicación universal de los pensamientos y acciones humanas. Dentro de la esfera de lo humano—de la esfera antropológica—estas preguntas están movidas por el interés universal, filosófico. En lugar de conformarse con creer una determinada opinión—v. g.: sobre los bárbaros—, por el hecho de haber aprendido de sus padres; o de acatar ciertas leyes o costumbres por haberlas practicado desde la infancia, ahora el hombre ha *remontado* las hipótesis en que descansan sus opiniones y sus formas de conducta. Advierte que otras ciudades, otros pueblos, otros individuos, poseen otras *hipótesis*, y desea encontrar los principios absolutos de la verdad y de la acción humanas. Los *sofistas* representan,

en este movimiento de efervescencia, la salida de estas hipótesis, es decir, el lado negativo de la nueva actitud, en sus críticas a las opiniones y prácticas ordinarias. SÓCRATES fué el primer filósofo que se elevó al conocimiento profundísimo de que también en la esfera de la opinión y de la conducta existían leyes universales y ciertas, que a la Filosofía incumbía investigar y transmitir fervorosamente.

Por influencia de Sócrates, y recuperada otra vez la fe en el entendimiento y en la voluntad humana, la filosofía griega experimentó un desarrollo gigantesco en las figuras de Platón y Aristóteles, que ya no se limitarían a considerar filosóficamente esferas parciales del Universo, como si éste estuviera reducido a ellas; por ejemplo, la esfera del mundo material, o la esfera del conocer o del obrar. Precisamente por tener a la vista las investigaciones de sus antecesores, tanto físicas como epistemológicas y morales, comprendieron que el Universo era algo más grande que cada una de estas esferas por separado; y así construyeron, por primera vez, sistemas filosóficos grandiosos, verdaderamente universales, en los cuales se intenta dar cumplida razón de cada una de las regiones del ser. Estamos, pues, en pleno período *metafísico* de la Filosofía griega, que alcanza su máxima cima especulativa en PLATÓN y ARISTÓTELES. La condición metafísica—verdaderamente universal o, mejor, trascendental—de estos sistemas, no excluye que siga siendo la *Naturaleza* el campo de resolución de los conceptos filosóficos.

Después de ARISTÓTELES, el vigor especulativo de la Filosofía griega decae notablemente. Se pierde paulatinamente el amor a las cuestiones metafísicas por sí mismas. Los tiempos han combiado mucho a consecuencia de la herencia de Alejandro Magno. Un nuevo modo de vida, unas nuevas preocupaciones e intereses, fruto en gran parte del espíritu cosmopolita suscitado por la obra de Alejandro, imponen un perfil especial a esta época—llamada la época helenística—. La cultura griega entra en la órbita política de Roma y se deja influir por el sello pragmático de los hombres de la *urbs*. En este mundo ya lleno de experiencia y tradición, que ha perdido la fe en los dioses paganos, que en cada momento encuentra nuevas formas de pensar y de ser, ¿qué papel podía desempeñar la Filosofía? El de proporcionar una teoría sobre la *conducta,* una filosofía moral que sirviese de norma de vida, que ofreciese a las personas una doctrina segura e inmutable, por encima de la mudanza de opiniones y de costumbres que diariamente nos depara la experiencia de la vida. Sólo al final de la cultura grecorromana surge una exaltación de la metafísica pura, teñida, eso sí, con un tinte marcadamente místico y religioso: es la

Filosofía de PLOTINO, con la cual el pensamiento griego rindió su último tributo.

- Fases del pensamiento antiguo.
  - I.—Período cosmológico (presocrático) ... ...
    - a) Filósofos monistas ... ...
      - Escuela de Mileto.
      - Escuela Pitagórica
      - Escuela eleática.
    - b) Filósofos pluralistas... ... ...
      - Heráclito.
      - Empédocles.
      - Anaxágoras
      - Demócrito.
  - II.—Período humanístico ... ...
    - a) Crítico o negativo. Los sofistas.
    - b) Constructivo o positivo. Sócrates.
  - III.—Período metafísico... ... ...
    - Platón.
    - Aristóteles.
  - IV.—Período moral (época helenística)... ... ...
    - a) ... ...
      - Escépticos.
      - Estoicos.
      - Epicúreos
    - b) Neoplatónicos (PLOTINO).

LECCION V

LOS SISTEMAS MONISTAS PRESOCRATICOS

1. Carácter general de estos sistemas.

Situado ante el universo material, el entendimiento humano advierte estas dos particularidades:

1.ª Que existen múltiples cosas: rocas, astros, árboles, hombres.

2.ª Que existen cambios de unas cosas en otras. Por ejemplo, una estrella se mueve y cambia de lugar. Muchos cuerpos cambian de color y forma constantemente. Otros se transforman en algo completamente distinto: por ejemplo, un cuerpo viviente se «transforma» en un montón de gusanos.

Ahora bien: estas dos propiedades del Mundo—la *multiplicidad* y el *cambio*—aparecen como incomprensibles a un riguroso espíritu unificante. En efecto:

1.° El entendimiento, por influencia del saber religioso, ve al mundo como una sola *unidad*. Especialmente el Orfismo acentuó el sentimiento de la comunicación y presencia de unas cosas en otras. Si todas las cosas pertenecen a una sola unidad, ¿cómo pueden aparecer separadas y distintas?

2.° El entendimiento está sometido a la influencia del principio de identidad: cada cosa es idéntica consigo misma (A = A). Entonces, ¿cómo se comprende que una cosa pueda transformarse en otra, y por tanto, pueda dejar de ser idéntica consigo misma? Cuando del huevo nace el ave, sabemos que el ave ha salido enteramente del huevo; para lo cual es necesario que éste deje de ser igual a sí mismo, deje de ser huevo y se convierta, se haga idéntico a la gallina. ¿Es que la gallina existe ya en el huevo? No, pero de la nada no ha podido salir. Cuando traslado un cuerpo de un lugar a otro, puedo ver las cosas de este modo: en el tiempo t estaban las cosas colocadas del modo N. En el tiempo t' están colocadas del modo M. Luego N ya no existe.

¿Cómo se explica, pues, este hecho tan vulgar del movimiento, del cambio de las cosas, es decir, el paso del ser al no ser y del no ser al ser, que va contra el principio de identidad?

Los primeros filósofos griegos sintieron con tan gran intensidad este problema, es decir, vivieron con tanta fuerza la oposición entre las exigencias del entendimiento (que busca la unidad y la identidad), y las enseñanzas de la experiencia y de los sentidos (que muestran la diversidad y el cambio de las cosas), que creyeron que no era posible reconocer los dos términos (multiplicidad y unidad). Había que sacrificar uno de ellos.

En esta solución se inclinaron por el sacrificio de lo múltiple, afirmando que la diversidad y el cambio que se observa en el mundo no es más que aparente, y que, en el fondo, sólo *existe una sola realidad,* que es *inmutable,* es decir, que no cambia, y es idéntica consigo misma. Las diversas cosas del mundo, o no existen siquiera como tales, o son manifestaciones de una misma realidad primordial, llamada ἀρχή, es decir, principio. Lo que existe es *uno* e *inmutable.* Por eso estos sistemas son *monistas* (μόνος = uno solo). El *arjé* o principio que buscan no es tanto la causa primera eficiente, como, a la vez, la *causa material* y *total.* Por esto, también podemos llamar a estos sistemas *panteístas.*

Es de admirar el vigor del pensamiento que se manifiesta en estos primeros pensadores, que prefirieron atenerse a los dictados de la razón, antes de seguir la sugestión de los sentidos. La *razón*—aunque ingenuamente dirigida—les hacía pensar que sólo podía existir una sola realidad inmóvil (idéntica a sí misma); los *sentidos,* les mostraban la diversidad y el cambio. ¿Qué camino elegir? El camino verdadero es demostrar que no existe, en el fondo, contradicción. Pero para recorrer este camino, será necesario llegar a Platón y Aristóteles. Por lo tanto, supuesto que exista la contradicción, aunque, repitámoslo, esta suposición sea errónea, revela una gran audacia y vigor mental el atreverse a negar los datos «más visibles» de los sentidos y ponerse al lado de un sutil razonamiento.

Por otra parte, los filósofos monistas presocráticos fueron todos, sin excepción, materialistas, es decir, creyeron que el *ser uno,* que es la auténtica realidad, era de naturaleza material (PARMÉNIDES hasta le señala una forma: dice que el ser es redondo). Esto fué una inconsecuencia, motivada por la infantilidad de sus nuevas formas de pensar. Pues el ser material es extenso, es decir, tiene unas partes fuera de las otras, y, por tanto, no puede tener esa *unidad* absoluta que los presocráticos monistas exigían al ser. En la materia extensa, vemos cómo una realidad se «desparrama» por el espacio, lejos de unirse y encontrarse tan entrañablemente que se reduzca a un solo ser sin partes.

A causa de esto, los filósofos monistas, y en especial los eléatas, descubrieron un tipo de ser que propiamente no es material, sino espiritual (sin partes), y que tampoco es finito, sino infinito, pues no puede tener principio ni fin. Es decir, que los filósofos mo-

nistas presocráticos descubrieron, en realidad, filosóficamente, la idea de Dios, aunque no supieron lo que habían descubierto, hasta que Aristóteles lo puso en claro.

2. Los milesios.

Los milesios—es decir, los filósofos de Mileto—son TALES, ANAXIMANDRO (o ANAXIMENO) y ANAXÍMENES. También se les conoce como «filósofos de la Escuela Jónica», por ser Mileto una ciudad de la Jonia asiática.

TALES DE MILETO

TALES pasa por ser el hombre que planteó el primer problema filosófico y, a su modo, intentó dar una solución adecuada.

TALES DE MILETO dijo que *todo es agua.* Esta frase suele desconcertar a los principiantes, pues les parece una sandez, y en todo caso, una sandez química, mas no filosófica. Pero es suficiente que hagamos estas dos advertencias, para que sea fácil reparar en el profundo alcance filosófico de la primera proposición:

1.° Esta proposición se refiere a *todo* el universo: es decir, pretende ser universal, trascendental. Deja, por de pronto, planteado el problema de la unidad de todas las cosas. La solución, hasta cierto punto, es ya de menos importancia.

2.° Esta proposición se refiere a todo el universo, no por medio de conceptos religiosos (por ejemplo, los mitos de Saturno), sino por medio de un concepto positivo «científico», como es el concepto de *agua.* Además, si TALES pensó en el agua, fué por un razonamiento, que, aunque fuese débil, significaba ya un afán discursivo. Pensó que el agua, tan abundante en la Naturaleza—en el mar, en las nubes, en la sangre—y capaz de presentarse en forma sólida, líquida y «gaseosa», tenía muchas probabilidades de ser este ἀρχή principio único que se manifestaba de formas diferentes.

> «*Universal*» (trascendental) y «*científica*»: he aquí las dos propiedades de una proposición filosófica (véase Lec. 1.ª, 2), que hacen que consideremos a la afirmación de TALES como la primera afirmación filosófica.

TALES DE MILETO, si pudo aplicar al problema de la unidad del universo el método científico, demostrativo, fué debido a que poseía una sólida costumbre de discurrir según los criterios de la ciencia positiva. Predijo un eclipse de Sol—eclipse que los astrónomos han asegurado que debió ocurrir en el año 585 a. de J., por lo cual podemos a la vez saber en la época en que vivió TALES. También sabemos que estuvo en Egipto, y que allí probablemente vería algunos dibujos geométricos que servían a los egipcios para ilustrar las reglas de Agrimensura; seguramente, que estos dibujos le sugirieron semejanzas y le llevaron a pensar que había principios generales en Geometría. A TALES se le atribuyen varios teoremas geométricos, por ejemplo: «si dos rectas se cortan, los ángulos opuestos son iguales»; «si dos triángulos tienen dos ángulos y un lado respectivamente iguales, los triángulos son iguales». Fué, asimismo, el primero que descubrió que «el ángulo inscrito en un semicírculo, es un ángulo recto» y que «los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales».

Todo esto debe hacernos meditar hasta qué punto TALES estaba preparado para aplicar el método demostrativo de las Ciencias Particulares a las cuestiones universales (hasta entonces afrontadas sólo por la religión), dando con ello origen al hábito de pensar científicamente cuestiones trascendentales, es decir, a la Filosofía.

ANAXIMANDRO

ANAXIMANDRO, que vivió los años 610-547, avanzó por los caminos filosóficos abiertos por TALES, y llegó a alturas ciertamente admirables en una forma de pensar aún recién descubierta.

También ANAXIMANDRO fué un «hombre de ciencia» y, lo que hoy diríamos, un *inventor*. Fué el primero que tuvo la ocurrencia de construir un mapa de la Tierra; también se dice que construyó una esfera celeste metálica, y que introdujo en Grecia el reloj de sol. Además, ocupó un distinguido puesto entre sus ciudadanos; precisamente fué él el que dirigió el establecimiento de la colonia Apolonia en Ponto.

Con una cabeza bien organizada y disciplinada en las ciencias positivas, ANAXIMANDRO abordó el problema filosófico que TALES había planteado a la Humanidad. Sí, era preciso que la muchedumbre de cosas cambiantes no fuera sino un modo de presentarse la *realidad única inmutable,* que el entendimiento exigía, y que a partir precisamente de ANAXIMANDRO, se llamó ἀρχή.

Cuenta SIMPLICIO—Física, 24, 13—que fué ANAXIMANDRO quien construyó el primer tecnicismo filosófico: la palabra ἀρχή.

Ahora bien: el *arjé*—piensa ANAXIMANDRO—no puede ser el *agua.* TALES ha descubierto felizmente que tiene que existir un ἀρχή; pero se ha equivocado al pensar que éste pudiera ser el agua. Pues el *agua* es una cosa más entre la multitud de cosas del universo. ¿Cómo va a ser entonces la sustancia de todas ellas? El *arjé* no puede ser, por tanto, ninguna cosa determi-

cada: tiene que ser algo indeterminado, y, por así decir, algo que tenga como una mezcia de todas las cosas determinadas, pero en estado flúido, indeterminado. A esta sustancia llamó ANAXIMANDRO *ápeiron* (ἄ-πειρον = in-determinada).

En el ápeiron, según ANAXIMANDRO, estarían mezcladas en un principio todas las cosas, como en una nebulosa primitiva. Pero un movimiento de torbellino surge en distintos puntos del ápeiron, y así comienzan a separarse las partes mezcladas del ápeiron, las contrarias (lo caliente y lo frío, por ejemplo), adquiriendo el ápeiron un estado flúido. En esta masa inmensa, por desecación se forma la Tierra, envuelta por aire, y luego éste por una capa de fuego. Pero luego se abren agujeros en la capa de aire, y por eso, desde la tierra, podemos ver, a través de la esfera agujereada, unos puntos de la esfera de fuego, que son las estrellas. La Tierra, en forma de cilindro, está situada en el centro del Mundo, y por eso no necesita apoyarse en ningún lado, pues es atraída por todos los sitios, a la manera como el sol atrae al agua que se evapora. A medida que se desenvuelve el ápeiron, van apareciendo los nuevos seres. Así, del barrillo del mar nacen los peces, que luego se convierten en pájaros y en hombres. Es decir, un verdadero evolucionismo.

Nótese cómo, en medio de tantos errores e ingenuidades que vemos en el pensamiento de este griego genial, el método científico funciona ya con toda su decisión y lozanía. Las estrellas, por ejemplo, ya no son clavos que un Dios hundió en el Firmamento para sostenerlo, ni la Tierra descansará en los hombros de un atlante. El entendimiento busca otras maneras de explicarse la Naturaleza distintas de las explicaciones mitológicas: estas maneras son las del pensamiento abstracto y científico, que en ANAXIMANDRO se abre camino decididamente.

Por último, ANAXIMANDRO cree que este desarrollo del ápeiron tiene un término. Cuando todas las cosas se han separado, cuando cada cosa es distinta de las demás, y por lo tanto, reina la injusticia (ἀδικία), entonces ya no cabe mayor separación y el movimiento cesa; todas las cosas vuelven de nuevo a fundirse y mezclarse en el ápeiron haciéndose todas iguales, bajo el reino de la *Justicia,* para que comience un nuevo ciclo, es decir, un nuevo universo.

Como se ve, el pensamiento de ANAXIMANDRO, es a la vez, filosófico y científico: es decir, pertenece a la vez a la Historia de la Filosofía y a la Historia de las Ciencias Naturales o Cosmogónicas. Es científico porque da una teoría sobre el origen del mundo material (de la tierra, de los animales, etc.). Es filosófico porque pretende referirse a *todo* lo que existe, a la totalidad de las cosas existentes (si bien ANAXIMANDRO cree que todo lo que existe es material, y por eso es *materialista*). Aunque probablemente todos los jonios concibieron la materia como una sustancia viva, llena de fuerza y de alma. A esta teoría que sostiene que la materia tiene vida se llama hilozoísmo (hilé = materia, zoos = animal).

ANAXÍMENES

ANAXÍMENES, el tercer filósofo jonio más importante, dió un retroceso al pensamiento filosófico, al sostener que el arjé era algo determinado, como TALES había dicho, sólo que en lugar de en el agua pensó en el *aire*.

3. Los pitagóricos.

La escuela pitagórica o itálica representa un paso más en el movimiento intelectual hacia la conquista de conceptos adecuados para explicar filosóficamente el Universo. Mientras que los milesios habían pensado el arjé como algo material, los pitagóricos comprendieron que debe haber algo más profundo aún que la materia; y creyeron que esto era la forma numérica de las cosas. Mientras que los jonios contestan a la pregunta por el arjé desde el primer grado de abstracción, los pitagóricos se elevaron ya al segundo grado, el de la abstracción matemática, y enseñaron que todas las cosas no son sino *números*, cuyo principio supremo es la *unidad*, de la cual, por suma consigo misma, fluyen todas las cantidades.

PITÁGORAS

PITÁGORAS nació en la isla de Samos, hacia el año 580 antes de Jesucristo y fué discípulo de FERECIDES, autor de una Teogonía afín al Orfismo. PITÁGORAS estuvo en Egipto (en Menfis, en Heliópolis) y aprendió doctrinas iniciáticas de los hierofantes. También dicen que viajó por Babilonia, Creta y Samos. En Fliunte, ciudad del Peloponeso, tuvo la conversación famosa con el rey Leonte. Por fin, fué al sur de Italia, a Crotona, donde por sus consejos y sabiduría le nombraron consejero de la ciudad. Entonces pensó fundar una escuela para cultivar la sabiduría sistemáticamente. Esta escuela es la llamada *Escuela Itálica*.

Seleccionaba cuidadosamente a los que querían ser sus discípulos: observaba los gestos, la risa, el modo de andar del aspirante. Pues pensaba que «no toda clase de madera es adecuada para hacer una estatua a Mercurio». Una vez admitido en su escuela, el novicio debía estar cinco años—que en ocasiones podían reducirse a dos—ejercitándose y estudiando, sin derecho a hablar; sólo podían escuchar (por eso, se llamaba a este grado el de los *acusticoi*).

Estimulaba a sus discípulos al estudio y a la emulación, pero sin que ésta degenerase en envidia. Por eso les proponía este hermoso consejo: «debéis intentar ser los primeros, no como los gladiadores a costa de matar a vuestro rival, sino como los corredores, dejándole hacer, pero corriendo más que él».

En el segundo período, los discípulos ya eran considerados como dignos de discutir, y suscitar dudas. Este grado segundo es el de los *matematecai*. Otro consejo que con frecuencia daba PITÁGORAS a sus discípulos, es el siguiente: «conviene que calléis a no ser que tengáis que decir algo que valga más que el silencio». En las discusiones bastaba aducir la opinión del maestro para resolver la cuestión; «él lo ha dicho» (αὐτὸς ἔφα), *Magister dixit*.

Los pitagóricos forman no solamente una escuela filosófica o científica, sino una verdadera comunidad, con bienes y edificio común, y con fines políticos aristocráticos.

La «liga pitagórica» fué extendiéndose por medio de lo que podíamos llamar anti-

guos alumnos, y alcanzó enorme influencia en la Magna Gracia. Por este motivo, y, a consecuencia de una reacción antiaristocrática, PITÁGORAS tuvo que emigrar a Metoponto (murió hacia el año 500, a los ochenta de edad). La escuela de Crotona fué incendiada y los pitagóricos marcharon a Grecia. A Tebas fué FILOLAO, que enseñó ya el heliocentrismo, un poco más viejo que SÓCRATES. Discípulos de FILOLAO fueron SIMMIAS y CEBES, que aparecen en el diálogo platónico *Fedón.* En tiempos de PLATÓN, ARQUITAS, pitagórico, fué tirano de Tarento; otro pitagórico ilustre fué HICETAS, que enseñó la rotación de la tierra sobre su eje e inspiró a COPÉRNICO, quien leyó su doctrina en CICERÓN.

Es famosa la *vida pitagórica,* por su moderación, sencillez, cultivo del cuerpo y del espíritu; casi una vida de religiosos influída por el Orfismo. Leían y meditaban en común, paseaban y escuchaban música—la música se cultivaba mucho en la escuela pitagórica. La *fidelidad pitagórica,* gracias a la cual se ayudaban mutuamente, y los designios políticos de los pitagóricos, han dado lugar a que se compare esta escuela con la moderna masonería.

Los pitagóricos cultivaron, entre todas las ciencias, sobre todo las matemáticas (recuérdese el famoso teorema de PITÁGORAS). Descubrieron la noción de *media armónica* entre dos números dados (así, el 8 es media armónica entre 6 y 12).

He aquí, en símbolos actuales, las fórmulas de los números *medios* (que llamaremos m) entre dos números dados (a, b):

1.º media aritmética. $a - m = m - b$

2.º media geométrica. $\frac{a}{m} = \frac{m}{b}$

3.º media armónica. $\frac{m - b}{a - m} = \frac{b}{a}$. Es decir: $m = \frac{a + b}{2\, a\, b}$

Pues bien: los pitagóricos, contemplando el universo, advirtieron que las cosas más diversas y, al parecer, las cosas más fortuitas, estaban sometidas a relaciones aritméticas; así, por ejemplo, el día y la noche, las estaciones, no se suceden arbitrariamente, sino según un ritmo matemático; hay regiones del universo que están gobernadas por un número determinado: por ejemplo, hay siete días en la semana, siete planetas; de siete en siete años experimenta un cambio importante el hombre (años climatéricos). En la música, asimismo, nada sucede de un modo arbitrario: por ejemplo, la longitud de las cuerdas necesarias para que se dé un acorde eufónico está sometida a leyes numéricas. La longitud de una cuerda que da un sonido determinado, y la longitud de una cuerda que da la octava, están en proporción de doble a sencillo (por ejemplo, si una es de 12 centímetros, otra ha de ser de 6). El intervalo de octava (*antifonía*) era un acorde admitido entre los griegos como consonante eufónico. Pero también el oído griego toleraba que se introdujera una nota intermedia (la cuarta), pues las tres juntas también sonaban bien (a este acorde

eufónico se llamaba *parafonía*). Se midió la longitud de la cuerda «parafónica», y se vió que era como 8, es decir, que era *media armónica* entre las longitudes del acorde de antifonía. También en el cubo—que para los pitagóricos era la figura más perfecta, por ser idéntica en todas sus caras—sus *extremos* o *límites,* que son la razón de su perfección, están en la relación armónica: 6 caras, 8 vértices y 12 aristas.

> Todo lo que existe y sucede está regido por las relaciones numéricas: *Todo tiene su número y sin número nada puede pensarse,* decía FILOLAO. Por consiguiente, los elementos de los números habrían de ser los elementos de las cosas.

Pero los elementos de los números son la *unidad,* el *proceso aditivo y limitado* en sí, y *limitado* por la *unidad* (a cada número añadimos una unidad y obtenemos otro número). Lo limitado—lo que tiene límites, forma—es lo perfecto; lo ilimitado es lo imperfecto y amorfo (una masa de barro, sin forma concreta, es imperfecta; con límites definidos es perfecta; por ejemplo, una estatua). Los pitagóricos creyeron, pues, que todas las cosas se formaban por un principio *limitador* que da forma a un principio ilimitado e informe. Lo *limitante* es lo impar, pues no puede dividirse, y es así una estructura cerrada. Lo *ilimitado* es lo par, pues carece de forma propia, ya que se divide en partes iguales. (Los pitagóricos fueron los primeros que dieron una lista de las *ideas* fundamentales o *categorías,* pues creyeron que lo *ilimitado* se reproducía no sólo en lo *par,* sino en lo *curvo,* en lo *plural,* en lo *femenino,* en lo *oscuro*; todas estas ideas eran *limitadas* respectivamente por lo *impar,* lo *recto,* lo *uno,* lo *masculino,* lo *luminoso.*

Ahora bien: los pitagóricos no se contentaron con descubrir el orden numérico de la Naturaleza y con afirmar que todo tiene número; pues esta afirmación podríamos hacerla nosotros hoy día (así, decimos hoy que los cuerpos—v. g.: el helio o el carbono—difieren por el *número* atómico). Los pitagóricos afirmaron que las cosas *son* números. Esto quiere decir que los números, para los pitagóricos, eran *cosas,* y no ideas, como para nosotros. Así el *uno* es un *punto físico,* y es por la suma de ese punto consigo mismo como sale el *dos*; el *tres* por la suma del dos y el uno, etc. El número es así la *limitación* o formación de lo múltiple. La aparición de las cosas es una adición

que sólo podría hacerse en un recipiente o vacío que se va llenando. Cuando se alcanza la figura del cubo, aparece la tierra; el tetraedro es el fuego; el icosaedro es el aire, y el dodecaedro el agua. Así van apareciendo todas las cosas, así se forma un fuego central, matemáticamente, y así también los astros que giran a compás, según orden numérico: cada astro emite un sonido y todos juntos cantan una sinfonía universal (la armonía de las esferas, la euritmia), que oiremos en la otra vida. Algunos pitagóricos creían que el alma era una sustancia distinta del cuerpo, que estaba encerrada en él como en una cárcel; al morir el cuerpo, encarnaba en otros animales (*metempsicosis*), o ascendía al reino de las esferas. Otros pitagóricos, en cambio, creyeron que el alma era sólo la *armonía* entre las partes del cuerpo, confundiendo una vez más, como dice ARISTÓTELES, el *tener* (armonía) con el *ser*.

Las especulaciones pitagóricas influyeron profundamente en los pensadores posteriores, por ejemplo, en PLATÓN; también en los científicos (ya hemos hablado de HICETAS) y en los poetas (recuérdese la *Oda a Salinas*, de FRAY LUIS). Si algunos números (por ejemplo, el 13) nos producen aún hoy impresión, es por influencia pitagórica. Para los pitagóricos, el número sagrado era la *Tetractys* (era el número 10, que resulta de la suma 1 + 2 + + 3 + 4).

4. Los eleatas.

Poco después de morir PITÁGORAS, un jonio, JENÓFANES DE COLOFON, se estableció en Elea, predicando una doctrina monista de carácter marcadamente religioso. Es digno de notarse que mientras en el sur de Italia la Filosofía se cultivó con un carácter marcadamente místico (que está presente en PLATÓN, muy influído por pitagóricos y eleáticos), en Grecia, como veremos en la lección próxima, la Filosofía tuvo casi siempre un matiz científico, inclinándose hacia el escepticismo religioso. Pero esto no quiere decir que JENÓFANES estuviese de acuerdo con el Olimpo popular. Por el contrario, creía ridículo el antropomorfismo de los dioses helénicos. ¿Por qué habrían de tener formas humanas? Los bueyes o los leones, si tuviesen manos, pintarían a los dioses, por la misma razón, en forma de buey o de león—decía JENÓFANES.—También es ridículo el *politeísmo;* sólo un dios puede existir, que todo lo ve, todo lo piensa y todo lo oye; sin trabajo alguno, con su mente, mueve todas las cosas.

Pero el filósofo más eminente de la escuela eleática fué PARMÉNIDES, nacido en Elea, de familia noble, a mediados del siglo VI a. de J. La importancia de PARMÉNIDES la demuestra el hecho de que PLATÓN, parco siempre en alabanzas, le llama «PARMÉNIDES el Grande». (PLATÓN co-

noció a PARMÉNIDES cuando era ya un anciano venerable.) De PARMÉNIDES conservamos unos fragmentos—155 hexámetros—de su poema *Sobre la Naturaleza* (περὶ φύσεως), que era el título de todas las obras de estos filósofos primitivos, perdidas en su mayoría; sólo se conservan fragmentos. Dicen los filólogos que estos hexámetros son de lo más bello que ha producido la lengua griega.

PARMÉNIDES el Grande llevó al extremo más radical el monismo que JENÓFANES había propugnado en el terreno religioso. JENÓFANES había criticado duramente al politeísmo, es decir, la creencia en la multiplicidad de los dioses. Casi al mismo tiempo que JENÓFANES, vivió HERÁCLITO, otro gran filósofo, del que hablaremos en la próxima lección. Pues bien: HERÁCLITO, lejos de admitir el monismo al que se inclinaba JENÓFANES, defendió un pluralismo absoluto, enseñando que no había una sola sustancia, si no infinitas, y que lejos de ser cada sustancia siempre igual a sí misma, inmutable, está constantemente cambiando y en movimiento incesante. Por esta razón PARMÉNIDES hubo de exagerar su actitud monista; vió más fuertemente la necesidad de acentuar la *unidad* del universo, ante los filósofos que la negaban. Llama a éstos *sordos, ciegos, dementes*; vulgo irreflexivo, que hace más caso a los *sentidos* que al *Logos,* al entendimiento.

PARMÉNIDES comienza su poema con una alegoría: finge que va en un carro, arrastrado por caballos que son guiados por las hijas del sol, hacia el santuario de la verdad. Allí la diosa le promete revelarle la sabiduría, si es que va por amor a la verdad y a la justicia. Le promete revelarle todas las cosas, tanto la *Verdad,* «bella y circular», como las *opiniones* mortales, erróneas y pasajeras.

Dos sendas—le dice la diosa—hay: la del *ser* y la del *no-ser*. Esta segunda senda es impracticable y del todo insegura y nada podríamos decir del no-ser. En cambio, del ser pueden decirse muchas cosas. El *ser,* que es lo más universal, es, por tanto, el tema de PARMÉNIDES. PARMÉNIDES se ha elevado, pues, al tercer grado de abstracción. Entre las cosas que del ser pueden decirse, la primera es que una misma cosa es ser y pensar. No debe interpretarse esto en el sentido del *moderno idealismo.* Acaso esta frase quiere decir sencillamente que el ser es mente, pensamiento, en el mismo sentido que JENÓFANES había dicho de Dios que sólo con su mente mueve todas las cosas. Pero, además, con esta afirmación PARMÉNIDES establece que el *ser* sólo puede *ser conocido* por el pensamiento (νοεῖν) y no por los sentidos. Con esto, PARMÉNIDES introduce una distinción que perdurará para siempre, de un modo u otro, en la Filosofía: la distinción entre el conocimiento por la razón y el conocimiento de los sentidos; PARMÉNIDES dice que la razón

conoce al ser, y es por lo tanto verdadera y eterna como él; en cambio, los sentidos conocen al no-ser únicamente, a lo aparente y pasajero que cambia y se niega a sí mismo sin cesar.

La frase de PARMÉNIDES: UNA MISMA COSA ES SER Y PENSAR *puede significar dos cosas a la vez: 1.º* ONTOLÓGICAMENTE, *que el ser verdadero es pensamiento puro, como había enseñado JENÓFANES. 2.º* EPISTEMOLÓGICAMENTE, *que el ser sólo puede ser conocido por el pensamiento, no por los sentidos.*

Ahora bien: el ser de PARMÉNIDES, tal como lo conoce la razón, está sometido al principio de identidad: es decir, el *ser es ser*; el *no-ser es el no-ser.* Pero de ningún modo el ser puede hacerse idéntico al no-ser. ¿Qué consecuencias tiene esto? Muchas, y tan internamente derivadas del principio, que si partiéramos de cualquiera de ellas, podríamos pasar a todas las demás.

El *ser* es Uno. No puede haber más de un ser, pues si hubiera varios, estos seres o difieren en algo o no difieren en nada. Si difieren en algo, este algo (la diferencia) sería en uno y no sería en otro: *sería y no sería,* lo cual quiere decir que no es *ser,* pues el *ser es siempre.* Si no difiere en nada, ya son un mismo ser.

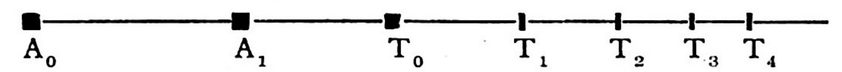
Además, el ser es Inmutable. No puede cambiar ni moverse. Siempre inmóvil, igual a sí mismo. Porque si se moviese, el ser tomaría algo nuevo que antes no era (o sea, lo que no es, sería) y perdería algo que antes era (o sea, lo que es, dejaría de ser) y esto también es absurdo.

PARMÉNIDES ha descubierto el *ser,* se ha elevado al tercer grado de abstracción, aunque luego no ha sabido mantenerse en él, diciendo que el ser es redondo y finito; una esfera, maciza y eternamente inmóvil y homogénea. El concepto de esfera es material; sin embargo, PARMÉNIDES prefirió tomar, como encarnación de la Figura perfecta, la idea de esfera a la idea del *cubo pitagórico,* porque la esfera es siempre uniforme e igual a sí misma (no así el cubo, que se interrumpe en vértices y aristas). Pero en todo caso, la esfera no puede servir para representar el *ser,* pues el ser es inmaterial, al menos *precisivamente* hablando. PARMÉNIDES ha descrito con seguros trazos los caracteres del ser infinito, de Dios, que es uno, inmóvil, infinito e imperecedero. Pero no ha sido consecuente al creer que este ser debía tener la forma esférica. Esto sólo podría valer como una imagen, como una metáfora, al estilo de aquella igeniosa debida a PASCAL: «Dios es una inmensa circunferencia, cuyo centro está en todas las partes y cuya circunferencia no está en ninguna. Además, PARMÉNIDES creyó que sólo existía el ser inmóvil. Esto fué debido a que aplicó de un modo *unívoco* el principio de identidad, pensando que la palabra *ser* no tenía más que un solo sentido. Será necesario el genio de ARISTÓTELES para que el descubrimiento de la *analogía* del

ser se lleve a efecto, y, con él, la explicación de la unidad del universo, sin negar la pluralidad, el movimiento de las cosas.

ZENÓN

ZENÓN de Elea, discípulo de PARMÉNIDES, es famoso por los argumentos que construyó para convencer a las gentes de que las doctrinas de PARMÉNIDES sobre la *unidad* y la *inmutabilidad* del ser eran las únicas verdaderas. El más conocido de estos argumentos es el de Aquiles y la tortuga. Decía así ZENÓN: Aquiles, el más veloz corredor, el de los pies ligeros, no puede alcanzar a la tortuga, que es el animal más lento.



Supongamos—decía ZENÓN—que Aquiles está situado en el punto A_0 y la tortuga en el punto T_0. Comienzan a correr a la vez, y cuando la tortuga haya recorrido el trecho ($T_0 \longrightarrow T_1$) Aquiles, que es más veloz, habrá recorrido un trecho mucho mayor ($A_0 \longrightarrow A_1$). Siguen corriendo, y cuando la tortuga recorre la distancia ($T_1 \longrightarrow T_2$), Aquiles adelanta hasta el punto de partida de la tortuga, es decir, recorre la distancia ($A_1 \longrightarrow T_0$). Ahora bien: cuando Aquiles llega a la siguiente posición de la tortuga, a T_1, la tortuga habrá avanzado otro trecho, aunque sea muy pequeño ($T_2 \longrightarrow T_3$). Cuando Aquiles llega a T_2, la tortuga habrá recorrido el trecho ($T_3 \longrightarrow T_4$). Cuando Aquiles llega a T_3, la tortuga estará en T_5, y así sucesivamente. Por poco que avance la tortuga—dice ZENÓN—siempre avanzará algo, y, por lo tanto, siempre dejará un lugar atrás, un punto al que debe llegar Aquiles antes de alcanzarla, pero como la línea es infinitamente divisible, por mucho que se vaya aproximando, nunca llegará Aquiles a tocar a la tortuga.

Sin embargo, concluía ZENÓN, *vemos* que la alcanza: pero como esto es absurdo para la razón, hay que decir que los sentidos nos engañan y que el movimiento que vemos no existe.

Cuéntase que DIÓGENES, cuando escuchó el argumento de ZENÓN, para demostrar que no existía el movimiento, se levantó y se puso a andar, creyendo que «el movimiento se demuestra andando», pero con esto nada demostró a ZENÓN. Pues ZENÓN *no negaba que a los ojos del cuerpo existe el movimiento.* Precisamente el argumento de Aquiles y la tortuga se funda en la idea del movimiento. intentando demostrar que ella es absurda, es decir, arguyendo *dialécticamente.* Pues ZENÓN comienza *suponiendo* que existe el movimiento para luego concluir, por el absurdo de las consecuencias, que la suposición es errónea. Por eso, los argumentos de ZENÓN se llamaban *aporias,* es decir, supuestos sin salidas, encerronas que se pueden tender al entendimiento y del que éste no sabe salir. Por estas razones se dice que ZENÓN es el inventor de la Dialéctica. Lo que ZENÓN pretendía demostrar es que lo que nos enseñan los sentidos (por ejemplo, *el movimiento*) está en desacuerdo con lo que

nos dice la razón. Ahora bien, en un conflicto entre razón y sentidos, ZENÓN se inclina del lado de la razón. También los sentidos nos dicen que el bastón sumergido en el agua está quebrado, y, sin embargo, no los hacemos caso, porque la razón nos enseña que sigue rígido e íntegro.

Pero ¿cómo interviene la razón en el argumento de ZENÓN? De una manera que a todos parece evidente y que todos conceden sin darse cuenta de que ello es precisamente lo que debe discutirse: *la razón interviene dividiendo mentalmente, de un modo indefinido, la extensión.* Este problema es de una importancia extraordinaria y fué el germen del cálculo infinitesimal. Ahora bien: si se admite la división a la cual ZENÓN nos invita, su argumento es incontestable. Sólo podremos rebatirle, como hace ARISTÓTELES, diciéndole que esta división del continuo en infinitos puntos no es actual, sino sólo potencial. Pero para esto será necesario un nuevo concepto de ser y de entendimiento que sólo ARISTÓTELES logrará descubrir.

TEXTO PARA COMENTAR

Panegírico de la sabiduría

Aunque arrebatare la victoria
 —o por los pies veloces
 o en la quíntuple lucha, como atleta,
 a la vera del agua de Pisa,
 allá en la región olímpica,
 junto al templo de Zeus,
 o en luchas mano a mano
 o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
 en el combate pavoroso
 que combate se llama de combates,
y por esos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos
y para él se levante en los combates
asiento más subido,
y aunque por el erario de la ciudad se viera sustentado
y aun le dieran el don por que más encareciera
y aunque en carreras de caballos venza...
 aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombre,
que de caballos fuerza.

(Poema de Jenófanes, I, 11.)

LECCION VI

LOS SISTEMAS PLURALISTAS PRESOCRATICOS

1. Caracteres generales de estos sistemas.

La multiplicidad de las cosas del universo, y el asombro y movimiento de las mismas, asombran el entendimiento, que tiende a pensar el ser como único e inmutable. Los primeros filósofos se inclinaron hacia el *monismo,* interpretando la multiplicidad y el movimiento como menos *reales que* la unidad inmutable (los mismos pitagóricos, que en cierto modo defienden el dualismo de lo *Limitado-Ilimitado,* conceden más ser y mayor perfección a lo limitado), e incluso llegando a negar totalmente, como pura ilusión de los sentidos, la multiplicidad y el movimiento (PARMÉNIDES).

Pero esta primera resolución monista del entendimiento no podía satisfacer a los espíritus, que, por todos los sitios contemplaban la multiplicidad y el cambio. La solución monista destruía la unidad del hombre, desgarrado por dos tendencias opuestas: el entendimiento, en busca de la unidad inmutable; los sentidos y la experiencia, prestando acatamiento a lo que se veía, a lo *evidente* (multiplicidad y movimiento). Por esta razón se comprende que, tras la construcción de los sistemas monistas, explicados en la lección anterior, el pensamiento filosófico se volviera hacia el otro extremo, desoyendo las conclusiones monistas del entendimiento y buscando la justificación del pluralismo y del movimiento. Pues debe advertirse que, desde el punto de vista filosófico, no es suficiente, sin más, afirmar que existe el movimiento y la pluralidad de las cosas. Como quiera que las tendencia hacia la unidad siguen obrando sobre los pensamientos, cuando éstos se deciden a reconocer lo plural y cambiante deberán *justificarlo* (ante aquellas tendencias monistas); sobre todo, después que PARMÉNIDES describió con una mano tan firme los caracteres monistas del ser. HERÁCLITO se limitó a negar que existiera esta *unidad.*

Los filósofos pluralistas no podían conformarse con POSTULAR *o suponer la multiplicidad y el cambio de las cosas; debían justificar estas ideas, pues también ellos estaban sometidos a la tendencia hacia la unidad inmutable.*

Los sistemas pluralistas presocráticos constituyen un esfuerzo desesperado por justificar la multiplicidad y el cambio de las cosas *dentro de la misma idea unívoca del ser que descubrió PARMÉNIDES.* Es decir, que ellos creen que la unidad exigida por el entendimiento es la que PARMÉNIDES atribuyó a su ser rígido e inmutable. Como creen que esta *unidad* no puede ser negada por el entendimiento, lo que hacen es admitir, sin más, la pluralidad, considerando al universo como compuesto de *varios elementos, cada uno de los cuales tiene la propiedad del ser de PARMÉNIDES.* EMPÉDOCLES llamó *raíces* a estos elementos; ANAXÁGORAS, *homeomerías;* DEMÓCRITO, *átomos.* Cada elemento será uno, inmutable, eterno; con lo cual se logra obtener la unidad en cada elemento, pero no en el conjunto. Asimismo, el cambio tampoco se explicó satisfactoriamente: pues quedó reducido a una agregación y desagregación externa de los elementos inmutables.

El pluralismo presocrático no resolvió, por lo tanto, satisfactoriamente, el problema de la unidad del universo, pero, en cambio, hizo lo que necesariamente podía hacer el entendimiento una vez embarcado en el rígido automatismo del principio de identidad: si éste se admite, y si no nos decidimos a negar la pluralidad y el movimiento, es necesario hacer algo semejante a lo que hicieron estos griegos audaces y geniales. Todavía hoy, con nuestras teorías atómicas, seguimos, en cierto modo, haciendo lo mismo: pues el *átomo,* antes que un ser real, es una *idea,* a la que llega el entendimiento cuando no logra desasirse de la atracción del monismo rígido, sin por ello atreverse a negar la pluralidad y el movimiento.

Vemos que estas teorías filosóficas presocráticas no fueron inventadas de un modo caprichoso y anárquico, sino obedeciendo a las leyes del pensamiento. Por eso, ninguna de estas doctrinas puede considerarse como absolutamente falsa, sino que todas tienen algo de verdad, puesto que son producidas por el funcionamiento del espíritu, si bien todavía de un modo rígido y poco flexible. Por así decir, es como si el pensamiento «supiera» que debía caminar en una dirección: pero en lugar de obdecer a este instinto de un modo flexible, sorteando obstáculos y fundiendo diferencias, parece que, aun adormilado y como sonámbulo, el pensamiento marcha a tirones, dando tumbos, atraído bruscamente por cada uno de sus «instintos» fundamentales, pero sin haber todavía *aprendido* a obedecerlos conjunta y armónicamente. *Este aprendizaje, además sólo podía adquirirlo a partir de las experiencias en la etapa primitiva.*

2. HERÁCLITO de Efeso.

HERÁCLITO de Efeso nació hacia el año 535 a. de C., de familia nobilísima, y murió hacia el 465. La oscuridad de su doctrina ha sido la causa de que se le conozca por el nombre de «el oscuro» (ὁ σκοτεινός). SPENGLER ha dicho de él que podría comparársele al alma de Hamlet:

«Todos lo comprenden, sin embargo, cada uno lo comprende a su manera.»

HERÁCLITO fué un temperamento orgulloso, solitario, despreciativo del vulgo. Atacó duramente a los pitagóricos, que, según él, sólo daban una vana erudición o *polimatía,* pero no verdadera sabiduría. Parece que debemos situarlo antes de PARMÉNIDES, pero después de JENOFANTES. De su libro *Sobre la Naturaleza* conservamos solamente algunos fragmentos sueltos, sorprendentes por su agudeza y dificilísimos de entender en su verdadero sentido. Por eso hay muchísimas interpretaciones de HERÁCLITO. Para unos, HERÁCLITO es un jonio más, sólo que en lugar de enseñar que el ἀρχή era el *agua,* o el *aire,* dijo que el ἀρχή era el fuego. Para otros, HERÁCLITO representa una verdadera revolución en la línea del pensamiento filosófico griego. De esta manera pensamos también nosotros.

HERÁCLITO comprendió que si admitimos rígidamente la identidad del ser consigo mismo, la identidad de cada cosa A consigo misma, o sea, el principio A = A, el cambio es imposible: pues en el cambio (en el movimiento), cada cosa se niega a sí misma, dejando de ser lo que es, y viniendo a ser algo distinto (por ejemplo, el huevo, al cambiarse en gallina, deja de ser huevo, se niega a sí mismo, y pasa a ser ave). Pero HERÁCLITO advierte que esta dificultad—esta incompatibilidad entre la identidad y el cambio—se funda en que suponemos que existen *cosas* fijas (por ejemplo, el *huevo,* o en general, A). De hecho, en la realidad, vemos que el huevo se transforma *poco a poco* en el pollito: es decir, que para conocer la incompatibilidad entre el principio de *identidad* y el movimiento hay que tomar el *huevo* como si fuese una cosa inmutable y aislada, siempre igual a sí misma, y hay que tomar el *pollito* ya formado: y entonces, compararlos, y ver la distancia que existe entre uno y otro, pese a que decimos que el uno ha nacido del otro. Pero al hacer esto nos hemos «saltado» todas las fases intermedias, en las cuales, ni el huevo era enteramente huevo, ni el pollito enteramente pollito; y en estas fases, que son el movimiento mismo, la incompatibilidad no se nos aparece con tanta fuerza. ¿Por qué? Sencillamente, porque entonces no pensamos en *cosas* ya hechas, sino en cosas que consisten *totalmente* en moverse.

A HERÁCLITO se le ocurrió probablemente, de un modo genial, ensayar la aplicación *de este modo de ser, que consiste en un puro movimiento* a los propios *estados fijos* de las cosas.

Lo que llamamos huevo—vendría a decir—no es una *cosa fija*: es sólo una apariencia de cosa fija, un engaño de los sentidos, pero precisamente porque nos la presenta como estable, cuando en realidad está cambiando continuamente. Los sentidos nos presentan cosas móviles; pero aún debían darnos más impresión de movimiento. Así, muchas veces, los ojos nos presentan como algo fijo, como algo que sigue siendo igual a sí mismo, cosas que en realidad cambian y se niegan constantemente a sí mismas. Por ejemplo, ante un río, los ojos nos engañan, haciéndonos creer que es siempre el mismo; pero constantemente cambian en él las aguas, y, por eso, «nadie se baña dos veces en el mismo río».

Pues bien: suprimamos las *cosas* por completo; supongamos que no existe jamás una *cosa* fija, sino que todo lo que llamamos *cosa* (v. g.: un *huevo*), no es, en el fondo, sino un movimiento, es decir, un paso de un estado A a otro B. El entendimiento nos obliga a pensar todo movimiento como un paso de un estado fijo a otro; pues bien: liberémos de esta obligación llevándola al límite, es decir, concibiendo a su vez cada estado como otro movimiento: cada estado A, tampoco será algo *fijo,* sino otro movimiento de estado A' a B'; y cada estado A', otro paso de A'' a B'', y así hasta el infinito. Si partimos de la idea de *cosa* para explicar el movimiento, habría que decir que existen no una sino infinitas cosas, infinitamente pequeñas.

Esto equivale a decir que lo único que existe es una pura fluencia, un puro movimiento. *Todo fluye* (πάντα ῥεῖ) enseña HERÁCLITO. Por lo tanto, ya no hace falta aplicar el principio de identidad. Si existen cosas, la unidad del universo estriba en el propio cambio. Se ha llegado a un nuevo concepto de ser: propiamente no existe el ser, sino el llegar a ser, el hacerse, el fieri. No existe el *ergon* sino la *energeia.*

Pero esto significa que el principio de identidad, y el de contradicción, no gobiernan al ser. Si cada *cosa* consiste totalmente en moverse, quiere decirse que cada cosa consiste también en dejar de ser igual a sí misma, haciéndose idéntica a su contrario: una misma cosa—dice HERÁCLITO—es el camino hacia arriba

y hacia abajo. Por eso, la *realidad* es unión de contrarios, o sea, lucha. La guerra—dirá HERÁCLITO—es padre de todas las cosas. La realidad es una pura fluencia: por eso HERÁCLITO pensó que podría simbolizarse por el *fuego*, que es un ser perpetuamente variable, y dijo que el ser es un fuego que se apaga y se enciende a sí mismo según la razón (λόγος).

3. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO.

EMPÉDOCLES vivió entre los años 495 y 435 a. C. Fué un hombre admirado por sus conciudadanos, que lo tenían por un semidiós. Se cuenta que, notando que envejecía, y no queriendo pasar por un mortal más, se arrojó al Etna en un orgulloso suicidio.

EMPÉDOCLES no pudo llegar al extremo de HERÁCLITO, de negar que existieran cosas en absoluto; pero tampoco se atrevió a seguir las conclusiones de PARMÉNIDES. La realidad parece que a la vez nos ofrece movimiento y cosas permanentes. ¿Cómo explicar esta simultaneidad del *movimiento* con *la identidad* de PARMÉNIDES?

EMPÉDOCLES inventa una ingeniosa teoría: el *arjé* no es una sola sustancia, sino cuatro sustancias distintas: *agua, aire, fuego* y *tierra*. Cada uno de estos elementos es, en sí mismo, uno, fijo, inmutable: es un ser como el de PARMÉNIDES. Sin embargo, estos elementos pueden combinarse entre sí de mil maneras diferentes, dando lugar a distintas cosas.

La teoría de los cuatro elementos de EMPÉDOCLES abrió el camino a la Química. Según la distinta proporción de los elementos, así se forman los huesos, la carne, los minerales, etc. Vemos, pues, que aunque la enumeración de los elementos es muy tosca, el procedimiento es el mismo que el de la Química moderna, que, en cambio, ha proseguido el análisis de los elementos con mayor finura y precisión (sin embargo, hasta LAVOISIER, en el siglo XVIII, se siguió totalmente la teoría de los cuatro elementos).

La teoría de los cuatro elementos dió origen a la escuela médica de FILISTION. La salud resultaba de la buena mezcla (*eukrasis*) de los elementos en el animal. Cuando alguno sobraba o faltaba, sobrevenía la enfermedad. Por ejemplo, si sobraba el agua era preciso extraerla por medio de una sangría. También se derivó de la teoría de los cuatro elementos la división de los temperamentos en cálidos, secos, húmedos y fríos.

Según EMPÉDOCLES, en un principio los cuatro elementos están *unidos* en una apretada masa esférica (el Sphaeros), gobernada por el *amor*, que da lugar a que unas partes atraigan con fuerza a las demás. Pero, por influencia

del principio del *odio,* las partes se repelen y la *esfera* se disgrega: primero se separa el Aire, que rodea todo como una atmósfera. Luego se separa el Fuego, que sube a más altura; luego la Tierra, y de ésta se destila el Agua (al revés de lo que piensa JENOFANES, que era *plutonista,* es decir, que pensaba que la tierra surgió de las aguas). Se forman dos hemisferios: en el uno prepondera el fuego y es luminoso; en el otro reina la oscuridad. ¿Qué es el Sol y la Luna? EMPÉDOCLES se inspira en los espejos, que por entonces comenzaban a venderse en Grecia, y sospecha que la Luna es una masa de aire que refleja la luz; el Sol sería un reflejo del hemisferio ígneo proyectando sus rayos sobre el cielo.

Ahora bien esta separación de las partes en el Sphaeros es puramente fortuita. EMPÉDOCLES es materialista y sólo cree en el azar. Las partes se separan, pues, caprichosamente, sin obedecer a ningún plan o fin: se forman, por ejemplo, piernas, ojos, cabezas sueltas; luego se agregan, dando lugar a los monstruos de la Mitología (por ejemplo, a los centauros). Sólo poco a poco, por una adaptación y juego recíproco, se van configurando las formas que vemos como perfectas. Pero en rigor, nada es perfecto—dice EMPÉDOCLES—. Es, como muchos de sus antepasados (por ejemplo, ANAXIMANDRO, a quien tanto recuerda), profundamente *pesimista.* Cree que nuestro universo atraviesa la fase del odio (la injusticia de ANAXIMANDRO), si bien, inspirado en creencias órficas, confía en la teoría de los ciclos. La idea del *gran año* (un período de 30.000 años) o eterno retorno, gracias al cual, está abierta la esperanza.

Por último, es interesante conocer su teoría del conocimiento, que es materialista. De las cosas brotan emanaciones, que penetran por los *poros* de los órganos sensitivos, que a su vez despiden otras emanaciones particulares; cuando éstas coinciden, se produce el conocimiento. Así, la visión consiste en el encuentro del efluvio que viene de la luz exterior y el rayo ígneo que emana del fuego del ojo. De aquí el principio: lo semejante conoce a lo semejante (*similia similibus cognoscuntur*).

4. ANAXÁGORAS.

ANAXÁGORAS nació en el año 500, aproximadamente, a. C. en Clazomene (Asia Menor), pero fué a Atenas, a donde, como se dice, «llevó la Filosofía». En Atenas fué muy amigo de PERICLES; también trató a FIDIAS y a otras famosas personalidades del gran siglo ateniense. ANAXÁGORAS era un jonio por espíritu y temperamento. A los atenienses les pareció mal que enseñase que el Sol, lejos de ser un dios, sólo era un peñasco incandescente. Por esto, y por otras razones, imputaron a ANAXÁGORAS el delito de *asebeia* (impiedad), que también habían de imputar a PROTÁGORAS, a SÓCRATES y al

mismo ARISTÓTELES. ANÁXAGORAS tuvo que salir de Atenas y murió en el año 428.

ANAXÁGORAS es un espíritu agilísimo, y su significación en la historia del pensamiento es extraordinaria, por haber introducido dos conceptos completamente nuevos en la Filosofía, que habían de perdurar hasta nosotros: 1.° el concepto de unidad metafinita; 2.° el concepto de Nus.

1.° El concepto de la unidad metafinita.

ANAXÁGORAS no pudo negar la pluralidad de las cosas, como habían hecho los eleatas. ANAXÁGORAS no pudo menos de reconocer que existía una pluralidad inmensa de seres, como los animales y los árboles, las ciudades y los astros, las cualidades y los sentidos. La pluralidad de las cosas es un hecho que no puede ser negado.

Pero, por otra parte, contra HERÁCLITO, ANAXÁGORAS no puede admitir que las cosas, por diversas que aparezcan, carecen de relación y de unidad profunda. Ahora bien:

Esta unidad había sido interpretada por los primeros jonios, o por los eleatas, como una unidad de simplicidad, es decir, una unidad *a costa* de la diversidad. Es como si se pensase que las cosas eran parte de un Todo, que, en realidad, se absorbían en él, y dejaban de diferenciarse entre sí. Se había dicho, por ejemplo, que la variedad de cosas eran sólo una, porque todo era agua, la misma cosa. Esto no puede admitirlo ANAXÁGORAS. Ciertamente que entre las cosas existe unidad profunda, hasta el punto de que unas cosas influyen en otras, y hasta nacen las unas de las otras (p. ej. del pan nace la carne, en la alimentación). Pero esta unidad no puede explicarse como una *absorción* de las partes en el todo (que es la *unificación unívoca*, p. ej., la de PARMÉNIDES).

ANAXÁGORAS inventa, entonces, un nuevo tipo de unidad, que nosotros llamamos *unidad metafinita*, según la cual, las partes del universo (del todo) no se unen al todo por *absorción* en él, sino por *asimilación* de todas las partes por cada una de ellas, de forma que en cada parte estén presentes todas las demás, y, por lo tanto, pueda decirse que reina la más entrañable unidad y fraternidad entre las cosas del Universo, sin por ello negar su diversidad. La unidad de las cosas diversas no se explica porque todas sean, en el fondo, la

misma cosa (lo que significaría negar la diversidad), sino sencillamente porque las cosas diversas entre sí se postulan presentes las unas en las otras. Todas las partes están en todas: cada parte refleja a todas las demás y así cada cosa es como un pequeño mundo, un *microcosmos.* Así pues, lejos de ser cada *cosa* negación de las demás, como enseñaba HERÁCLITO, es afirmación de las otras, y, siendo distinta, está presente en todas ellas.

> A estas partes, caracterizadas porque contienen en sí a todas las demás, las llamó ARISTÓTELES homeomerías, cuyo número es infinito.

Pero si todas las cosas tienen de todas las demás (por eso decía ANAXÁGORAS que la *nieve es blanca*) ¿cómo se diferencian las unas de las otras? Porque una parte predomina, y las otras están indiferenciadas (acaso aquí está el origen de la idea de *potencia* que ARISTÓTELES habría de desarrollar). Ahora bien: ¿cuál es la causa de que una cualidad predomine sobre las demás? Aquí ANAXÁGORAS recurre por *primera vez* en la Filosofía griega a un principio inteligente, el *Nus.*

2.° El concepto de Nus.

ANAXÁGORAS introdujo el concepto de un principio inteligente, probablemente espiritual, ordenador de la materia, que llamó *Nus,* es decir, *mente,* aunque sólo creyó que era necesario al principio, no después de ordenadas las cosas. Por eso lo criticaría ARISTÓTELES. El Nus imprime un movimiento de torbellino en la masa mezclada, que se separa luego por sí misma (algo parecido pensaría muchos siglos después DESCARTES respecto a la acción de Dios en la materia). (Véase Lec. 17.)

5. Los atomistas.

LEUCIPO, del que apenas conocemos otra cosa que su nombre, y DEMÓCRITO (460-370), construyeron un sistema filosófico que, en sus rasgos fundamentales, permanece todavía vigente en nuestro siglo: el *atomismo.* DEMÓCRITO nació en Abdera; viajó mucho y, al parecer, era de genio alegre y simpático. Pasa como símbolo del filósofo risueño, en contraposición de HERÁCLITO, el filósofo sombrío.

El atomismo es un sistema totalmente materialista y ateo. Trata de resolver la problemática ontológica planteada—la explicación de la unidad del universo—de un modo semejante a ANAXÁGORAS; solamente que los efectos, infinitos en número para DEMÓCRITO, no son cualitativos (como en ANAXÁGORAS), sino *cuantitativos*. Son puramente materiales: difieren sólo por la cantidad (tamaño y forma: unos son redondos, otros cúbicos, etc.). Estos elementos son eternos e indivisibles: por eso se llaman *átomos*. Cada átomo es, pues, un ser eleático.

Los *átomos* están dotados de una sola fuerza de carácter mecánico (Mecanicismo): el movimiento local, desordenado, que sólo es posible en el *vacío*. El *vacío* no llega a confundirse con la nada, es más bien el *no-ser*, que tiene cierta realidad receptacular, que insinúa también la idea de *potencia* aristotélica. Cuando los átomos chocan entre sí se producen remolinos, agrupamientos que, engrosando, constituyen mundos. Los mundos son innumerables, pero pasajeros. El alma es también un conjunto de átomos más sutiles que desaparecen con la muerte. El conocimiento se produce cuando las emanaciones o peliculillas (eídola) que despiden los cuerpos penetran por los poros en el cognoscente. DEMÓCRITO se inclina al escepticismo, pues piensa que estas imágenes no nos pueden dar a conocer lo profundo de las cosas: «en realidad —dice—nada sabemos, pues la verdad está oculta en lo profundo». Predica, sin embargo, una moral de dicha y *buen humor* (εὐθυμία).

TEXTO PARA COMENTAR

FRAGMENTOS DE HERÁCLITO

4. Si la felicidad consistiese en los deleites corporales, habría que llamar felices a los bueyes cuando encuentran arvejas que comer.

7. Si todas las cosas se volvieran humo, las conocerían las narices.

9. Por querencia preferirían los burros paja a oro.

16. ¿Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca se pone?

31. Transformaciones del fuego: primera, mar; del mar, una mitad se transforma en tierra; la otra, en tempestad con rayos.

34. Los imbéciles oyen como oyen los sordos. Y lo confirma el refrán de que «aun presentes, están ausentes».

35. Es menester que los «amantes de la sabiduría» estén mucho y bien instruídos en multitud de cosas.

49. En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en los mismos; y parecidamente somos y no somos.

66. Cuando sobrevenga el fuego, el fuego mismo discriminará y prenderá en todas las cosas.

82. El más bello de los monos es feo, al compararlo con la raza de los humanos.

83. El más sabio de entre los hombres parece, respecto de Dios, mono en sabiduría, en belleza y en todo lo demás.



Platón y Aristóteles. (Detalle de la Escuela de Atenas de Rafael.)

88. Una y la misma cosa son viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; sólo que, al invertirse unas cosas, resultan las otras, y a su vez, al invertirse éstas resultan aquéllas.

90. Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro.

107. Malos testigos son ojos y oídos, cuando se tiene alma de bárbaro.

111. La enfermedad vuelve agradable a la salud, el mal al bien, el hambre a la saciedad y el cansancio al descanso.

113. El pensar es uno y común a todos.

116. En la mano de todo hombre está conocerse a sí mismo y ser sensato.

123. A la naturaleza le agrada ocultarse.

LECCION VII

LA SOFÍSTICA Y SÓCRATES

1. La época ateniense.

Atenas, en el siglo V—el siglo de Pericles—es una gran ciudad: es la heredera de Mileto, y fué la ruina de Mileto la que contribuyó al esplendor de Atenas. En la época de SÓCRATES, Atenas llegaba casi a los 200.000 habitantes, sin contar los esclavos, y tenía 10.000 casas (según JENOFONTE). La población era en su mayoría de raza jónica, la más despejada de los griegos, pero Atenas estaba sometida a mil influencias, positivas y negativas, que contribuían a ampliar sus horizontes y prestar variedad a sus sentimientos y pensamientos. Al Norte estaban los *beocios*, que, pese a habitar en terreno mucho más fértil, tenían fama de ser muy torpes, lo que acrecentaba la confianza de los atenienses en sus propios valores humanos.

A diferencia de Esparta, donde la población pertenecía directamente (militarmente) al Estado, en Atenas la población estaba organizada en una serie de círculos sociales concéntricos, desde la casa o familia, hasta el genus, cofradía, tribu. Los lazos de familia, en particular, constituían en los atenienses condiciones indispensables para la vida pública y privada. Esta variedad de situaciones sociales estimuló el desarrollo de la vida individual, el gusto por el arte y por la vida espiritual. En Esparta, en cambio, el ciudadano vivía en el cuartel y comía en común: ¿cómo hubiera podido desarrollar una vida espiritual individual, que sólo florece recatada en la familia y estimulada en el gremio, en la independencia de unas personas con otras? A partir de la época de CLISTENES, es decir, poco después del final del siglo VI hasta la mitad del V, la lucha de clases cesa casi por completo. A ello contribuyó el comercio, que niveló a los ciudadanos; las medidas legislativas; el propio sentimiento nacional, exaltado por las guerras médicas. La realeza ha dejado paso a la aristocracia y a la democracia, pero las antiguas familias no pierden su prestigio.

Nos encontramos, por lo tanto, en una Atenas totalmente constituída, en la que la población tiene una sólida conciencia nacional. Todos sus habitan-

tes sienten el orgullo de su ciudad y se sienten protegidos por ella y por su venerable tradición: cíclopes han edificado sus muros y es necesario que las creencias sean conservadas celosamente. Atenas ha llegado a ser autónoma; produce en abundancia trigo y aceite. Sobre el olivo, la lechuza de Minerva abre su pupila y traspasa la oscuridad, como buscando la luz para inundar la noche de la diurna claridad ática. La luz espiritual llegó, resplandeciendo en las mentes de unos hombres que venían de fuera, acogiéndose a la hospitalidad ateniense: ANAXÁGORAS, PROTÁGORAS, GORGIAS. Pero, en seguida, prendió en el alma ateniense, en la figura de SÓCRATES.

2. El interés filosófico por las humanidades.

La época ateniense, en Filosofía, representa un «corrimiento» de los intereses filosóficos humanos hacia lo humano mismo. El *hombre* pasa a ser el tema principal de la meditación. ¿Acaso Atenas no había propiamente creado la verdadera figura del hombre, que es una figura personal, individual, libre? El conocimiento filosófico busca ahora al hombre; tiene sed de lo humano. ¿Qué importa conocer los secretos del cielo y de la tierra si nos desconocemos a nosotros mismos? *Conócete a ti mismo,* predicaría SÓCRATES, que quiere decir, entre otras cosas: *conoce al hombre*; los *hombres* te enseñarán la sabiduría mejor que los astros y los árboles. «El sitio y los árboles nada me enseñan, sino los hombres en la ciudad», dice SÓCRATES en el *Fedro* platónico.

Pero conocer al hombre es conocer lo humano, las cosas del hombre, las *humanidades* (es decir, las leyes, los pensamientos, las acciones, las palabras, la justicia y las injusticias). Todas las demás realidades alcanzan interés en cuanto se refieren al hombre, o en cuanto son vistas por el hombre. Así, en particular, las especulaciones cosmológicas de los presocráticos, antes que interesar por los mundos que pretenden descubrir, importan porque son *pensamientos* de hombres, teorías.

> Las especulaciones sufren una *reducción subjetiva,* pues en ella se considera, antes que lo que dicen, quién lo dice, el sujeto que las defiende y propugna y por qué las dice.

Por esta razón, es más fácil fijarse en lo que estas teorías difieren que en lo que coinciden; porque unos filósofos contradicen y aun insultan a otros; luego parece que cada uno piensa de una manera. Y, así, en lugar de caer en la tentación de mirar a ver si efectivamente son tan grandes las diferencias de opiniones, es más fácil, una vez practicada la *reducción subjetiva o noética* de la Cosmología, complacerse señalando diferencias y concluyendo, escépticamente, que no existe una opinión unánime y cierta.

Pero si no podemos saber nada seguro, lo único que interesa es aparentar que se sabe, aparentar que tenemos la razón, no por respeto a la verdad misma, sino por intereses humanos de la vida social—por ejemplo, para ganar un pleito, defendiendo como inocente al ladrón, aunque sepamos que lo es—. Pero esto mismo demuestra que los intereses humanos se sienten por encima de la verdad y de los intereses objetivos: *amigos de la verdad, pero más amigos de PLATÓN,* habrían dicho estas personas si hubieran podido conocer la frase atribuída a ARISTÓTELES: *amigo de PLATÓN, pero más amigo de la verdad.* Amigos del hombre, estas personas buscan, ante todo, *saberes humanísticos*: y también por este camino se llega a la Filosofía.

3. ¿Qué son los sofistas?

Llamaban los griegos *sofistas* a unos hombres que llegaban a las ciudades dominando el arte de la oratoria, sabiendo hablar persuasivamente de las cosas humanas, y ofreciendo sus enseñanzas brillantes a los ciudadanos, principalmente a los jóvenes, a cambio de una retribución económica.

No era suficiente, en efecto, la «primera enseñanza» que en la ciudad se ofrecía a los ciudadanos: leer, escribir, algo de cuentas, algo de música y gimnasia. El Estado no proveía a lo que hoy llamaríamos «enseñanza media y superior» que, por otra parte, se hacía cada vez más urgente, con el desarrollo de la vida social y espiritual. Los sofistas venían, de este modo, a llenar una laguna, ofreciendo enseñanzas superiores sobre crítica de obras literarias, retórica, Ciencias Positivas, conocimientos políticos y jurídicos, y, sobre todo, oratoria, arte de hablar persuasivamente, tan necesario en una vida social adelantada. PARMÉNIDES había distinguido la Ciencia (episteme) de la Opinión (doxa); pues bien, los sofistas lo que ofrecen son opiniones, noticias de costumbres y leyes de los hombres. Fatigados de la ciencia del ser, buscan la ciencia de la opinión, o sea, el arte de presentar lo que no parece más que una opinión como verdad demostrada.

Los sofistas suscitaron un vivo entusiasmo en la juventud ateniense. Hombres cultos, viajeros, brillantes oradores, ingeniosos discutidores y temibles polemistas, habían necesariamente de provocar la admiración. Por esto, en un principio, la palabra *sofista,* con que se les designaba, significaba un gran honor, algo semejante a *sabio,* PROTÁGORAS dice de sí mismo, con orgullo, que es *sofista.*

Ahora bien: el prestigio de la palabra *sofista* fué disminuyendo hasta que se convirtió en casi un insulto, como sinónimo de *charlatán,* que habla de todo sin saber propiamente de nada. Esta transformación, totalmente previsible, nos es conocida principalmente a través de PLATÓN y ARISTÓTELES. A PLATÓN los sofistas le parecieron ya personas odiosas, porque en lugar de buscar el *saber* buscaban solamente la apariencia del saber; además, cobraban por enseñar, con lo cual rebajaban la dignidad de la enseñanza. PLATÓN, ARISTÓTELES y ARISTÓFANES nos han transmitido esta opinión desfavorable acerca de la sofística. Probablemente también el pueblo ateniense, muy apegado a sus tradiciones, debió perder la primitiva confianza en los sofistas, que le fueron pareciendo poco o poco como sujetos peligrosos y disolventes, irrespetuosos con sus creencias políticas y religiosas. PROTÁGORAS fué desterrado de Atenas.

Sin embargo, sería injusto ver a los sofistas solamente como unos charlatanes y considerar su influencia en el desarrollo del pensamiento como totalmente nefasta y retardatoria. Pues los sofistas, precisamente por sus intereses humanos y demasiado humanos, hicieron, ante todo, que la atención se concentrase en estas nuevas cuestiones. Además, al necesitar el cultivo de la oratoria y el triunfo en las discusiones, hicieron posible que la atención cayera más sobre la *forma* que sobre la *materia* de los razonamientos, y, por consiguiente, descubrieron la Lógica y la Dialéctica, y contribuyeron a afinar el análisis del entendimiento, llegando a sutilezas que aún hoy día nos sorprenden. De hecho, el mismo PLATÓN y ARISTÓTELES están más influídos por los sofistas de lo que ellos mismos creyeron.

Por último, los sofistas extendieron el saber de su tiempo, *ilustrando* al pueblo; por eso han sido comparados a los escritores enciclopedistas.

Son famosos, por su agudeza, los dilemas y argumentos sofísticos, que revelan un hábito poderoso de reflexión sobre el pensamiento y un progreso admirable en los recursos analíticos, en cuya solución, aun hoy, trabajan los lógicos. Por ejemplo, la

famosa aporía de EPIMÉNIDES, el cretense. EPIMÉNIDES es cretense y dice que todos los cretenses mienten. Entonces—preguntamos—, ¿él miente o dice verdad? Porque si miente dice la verdad (al afirmar que todos los cretenses mienten); si dice la verdad, miente (pues como él es cretense, ya no sería cierto que todos los cretenses mienten).

Muy ingenioso es también el problema del *Cocodrilita*. Unos piratas roban a la hija de un adivino. Ante los ruegos de éste prometen devolverla si el adivino les acierta lo que van a hacer con el rehén. El adivino les dice: «No me vais a devolver a mi hija.» Entonces los piratas no saben que hacer: si no se la devuelven, el adivino acertó, y deben devolverla por lo prometido. Si se la devuelven, el adivino no acertó y no tienen que devolverla.

Recuérdese también la anécdota de PROTÁGORAS y su discípulo EVATLO (véase la *Lógica* de 5.° curso).

Considerando en conjunto la línea del desarrollo del pensamiento filosófico griego, los sofistas representan, ante todo, la meditación crítica de las cuestiones humanísticas. El conocimiento de las opiniones de los filósofos, el conocimiento de otras costumbres, las faenas, los acontecimientos políticos dieron ocasión para reflexionar acerca de la diversidad de los pensamientos y las conductas humanas, lo que significa *la oportunidad para elevarse sobre las hipótesis o postulados de las propias ideas y costumbres*, que es la condición, como sabemos, para entrar en la Filosofía. ¿Cuándo? En el momento en que se logre ver que existen fundamentos absolutos del pensamiento y de la acción, fuentes del humanismo. Esta será la obra de SÓCRATES.

Esquemáticamente, puede decirse que los sofistas dan el primer paso hacia la Filosofía del hombre, apartándose de las hipótesis o supuestos del pensamiento y conducta cotidiana, mediante su crítica al entendimiento y a las costumbres. SÓCRATES representa el segundo avance, ganando positivamente los principios absolutos del pensamiento y de la acción. Con razón dice DIÓGENES LAERCIO que SÓCRATES inventó la Filosofía moral.

4. Sofistas principales.

Entre los sofistas más antiguos destacan PROTÁGORAS y GORGIAS.

PROTÁGORAS era de Abdera, paisano de DEMÓCRITO, y nació hacia el año 430 a. C. Viajó mucho y vivió largo tiempo en Atenas, donde alcanzó un gran prestigio, siendo muy apreciado por PERICLES y EURÍPIDES. «Le admirábamos como a un dios, a causa de su sabiduría», dice SÓCRATES en el *Teeteto* platónico. Fué además un dialéctico temible, y a él se le atribuye

(ARISTÓTELES) la siguiente frase: «El arte de la discusión puede transformar la cosa más débil en la cosa más fuerte.»

Las tesis principales de PROTÁGORAS que se conservan son las dos siguientes:

1.ª La tesis de la *homomensura*: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son».

Esta frase revela un relativismo total. No existen verdades lógicas por encima del hombre: el mundo es algo que es formado por el hombre, por sus sentidos y por su razón; así como el animal conoce a su modo la naturaleza, así el hombre la conoce al suyo. Pero, sobre todo, esta frase encierra un relativismo moral: no existen normas eternas por encima del hombre; es el hombre quien las inventa y, por lo tanto, él puede suprimirlas también cuando le plazca. ¿Qué son las obligaciones para con la familia, la patria o la persona, sino invenciones humanas, que en cada pueblo son de una manera distinta? La *homomensura* de PROTÁGORAS llega, de este modo, a la distinción entre *ley natural* y *ley civil,* que tan popular había de ser desde entonces. Pero PROTÁGORAS concede una gran importancia a estas leyes civiles, inventadas por el hombre: él mismo, en el año 443, por encargo de PERICLES, hizo el proyecto para las leyes de la colonia ateniense Turios, recién fundada.

2.ª La tesis agnóstica: «De los dioses no podemos saber si existen o no existen.»

GORGIAS, de Leontinos (Sicilia), parece haber sido uno de los oradores más elocuentes de la antigüedad. Vivió más de cien años y murió en Tesalia, hacia el año 380 a. C.

GORGIAS defiende un *nihilismo* absoluto, afirmando: 1.° Que nada existe. 2.° Que aunque existiera, no podríamos conocerlo. 3.° Que aunque lo conociéramos no podríamos transmitirlo a los demás.

La crítica de GORGIAS al conocimiento es excesiva, pero a pesar de ello pudo contribuir favorablemente al desarrollo de la Filosofía, obligando a los pensadores a un mayor rigor en sus demostraciones.

5. SÓCRATES, como hombre.

SÓCRATES, cuando comenzó a dejarse ver por las calles y el ágora de Atenas, rodeado de discípulos, pareció un sofista más. En efecto, SÓCRATES vivió todos los problemas de la sofística, pero se elevó a los principios absolutos y verdaderamente filosóficos, inventando, como dice LAERCIO, la Filosofía moral (es decir, la Filosofía del hombre).

SÓCRATES nació hacia el año 469, de familia que no era aristocrática. Su padre, Sofronisco, era *banausos,* trabajador manual: escultor (todavía no eran considerados éstos como artistas) y su madre era partera (mayeútica). Pero no ha de crerse por esto que SÓCRATES fuera del todo plebeyo: fué, en el ejército, *hoplita,* y los hoplitas tenían que pagarse su equipo, a lo cual sólo estaban obligadas las tres clases superiores.

Sabemos muchas cosas de la vida de SÓCRATES. Las principales fuentes las debemos a los siguientes escritores: 1. ARISTÓFANES, en *Las Nubes,* obra escrita contra SÓCRATES, considerándolo como un sofista y un impío. Sin embargo, el hecho de haber salido en el teatro le dió mucha fama. 2. PLATÓN, que nos presenta un SÓCRATES idealizado. 3. JENOFONTES, que describe a SÓCRATES con rasgos más fríos y lejanos.

SÓCRATES es una de las personalidades más intensas que han existido en toda la humanidad, y esto explica la circunstancia de que las interpretaciones formuladas acerca de su figura sean tan dispares.

Para unos, SÓCRATES fué un impío, a quien la ciudad hubo de condenar a muerte. Para otros, SÓCRATES fué un espíritu religioso que visita a Delfos y confiesa que un *demonio,* un ángel, le aconseja en sus decisiones.

PLATÓN y JENOFONTE vieron a SÓCRATES como un sabio; desde su juventud, lleno de afán por saber, frecuentando los maestros eléatas y pitagóricos y leyendo libros con fruición. ARISTOXENO y PORFIRIO llegan a negarle que supiera leer.

ARISTÓFANES, en *Las Nubes,* presenta a SÓCRATES como escrutador del cielo y las estrellas; pero en muchos textos de discípulos vemos a SÓCRATES despreciando estos estudios para entregarse a las *humanidades.*

En fin, para unos SÓCRATES sería un escéptico, que había confesado que sólo sabía que no sabía nada; para otros, SÓCRATES había devuelto la confianza en el entendimiento, enseñando que existen definiciones universales, ciertas e inmutables.

¿Cómo resolver estas contradicciones? Seguramente que no estaríamos en lo cierto negando totalmente una serie de propiedades, sino afirmando todas ellas, como ingredientes de la personalidad de este genio que supo armonizar sus opuestas tendencias, como supo armonizar su temperamento pasional con su recto sentido de la conducta.

Conocemos mal la infancia de SÓCRATES. Sabemos que ARQUELAOS, discípulo de ANAXÁGORAS, le ganó para la Filosofía. Pero su aparición como filósofo popular fué tardía. Estuvo casado con Xantipa, mujer vulgar y prosaica, aunque acaso pariente de PERICLES. SÓCRATES fué un buen ciudadano: estuvo en el sitio de Potidea (hacia el año 432) y en la batalla de Delión, siendo ya casi viejo. Intervino en actos públicos de importancia política: a consecuencia del desastre de las Arginusas, seis generales son encausados, a quienes el *demos* quiere ajusticiar. SÓCRATES se opuso, valientemente, por creer que no eran culpables. SÓCRATES casi no viajó: vivió siempre en su amada Atenas. SÓCRATES va haciendo muy buenos amigos. Ciertamente, todos sus discípulos eran amigos suyos, así como todos sus amigos no podían dejar de ser discípulos ante su personalidad arrebatadora. Entre las más viejas de sus amistades está EUCLIDES, que más tarde abriría escuela en Megara, y sería

considerados por los últimos discípulos como un personaje respetable. CRITÓN es también viejo amigo de barrio, que intenta salvar a SÓCRATES de la cárcel. ANTISTENES, CALIAS, el rico ateniense; ALCIBÍADES, el joven noble, hermoso y mimado de Atenas, son antiguos amigos del maestro. Entre los más jóvenes hay que contar a un discípulo de PROTÁGORAS, ARISTIPO; a dos pitagóricos, SIMIAS y CEBES, y, sobre todo, al divino PLATÓN.

Un ateniense influyente, Anito, enemigo de los sofistas, parece que quedó resentido contra SÓCRATES, porque éste le había reprendido por educar a su hijo, joven despierto, en el oficio servil de curtidor. El hijo de Anito, resentido, se había alcoholizado. Pues bien: Anito fué el promotor de la mortal acusación que a SÓCRATES se le hizo, como *corruptor de la juventud* y como *impío,* que despreciaba a los dioses tradicionales, inventando otros nuevos que se referían, al parecer, al *demonio* socrático. Anito movió al acusador oficial, Meleto. Durante el juicio, SÓCRATES se mantuvo orgulloso. Pudo haberse salvado si hubiera voluntariamente solicitado el destierro; en lugar de pedir esta pena, a la que tenía derecho, solicitó un castigo ridículo: pagar una mina. Dijo que si le absolvían con la condición de dejar sus ideas y prácticas, no lo cumpliría. Esta actitud orgullosa excitó contra él a los miembros de la asamblea o jurado. Ochenta votos más cayeron en la urna, y SÓCRATES fué condenado a muerte. En la cárcel, SÓCRATES pudo huir, gracias a CRITÓN; pero no quiso, porque pensó que había que obedecer a las leyes, aunque éstas fueran injustas.

En la condenación de SÓCRATES, la ciudad tenía acaso su parte de razón, como también la tenía SÓCRATES. Pero la circunstancia de que SÓCRATES prefiera morir a vivir desterrado de su patria, nos hace pensar hasta qué punto SÓCRATES creía que, para ser hombre, es necesario ser buen patriota, y que no se puede vivir desarraigado, desterrado y apatrida. Bien distinto de él fué DIÓGENES EL CÍNICO, lleno del sentimiento cosmopolita de la época alejandrina. Cuando los Sinopenses lo condenaron al destierro, al salir de su ciudad DIÓGENES respondió: «Y yo os condeno a vosotros a quedaros.»

6. El método socrático.

ARISTÓTELES dice que SÓCRATES aportó dos descubrimientos a la Filosofía: el *método inductivo* y las *definiciones universales.* Por cierto que estos dos descubrimientos están en la relación del medio al fin, pues la inducción socrática no es otra cosa que el camino que nos conduce a las definiciones universales.

La *inducción socrática* consiste en un proceso intelectual, gracias al cual, partiendo de algún objeto particular, o de alguna opinión personal, el entendimiento se eleva hasta las ideas generales y hasta las leyes y opiniones absolutas o universales. SÓCRATES consigue esta transformación de lo particular en lo universal y de lo opinable en lo cierto, por medio de la discusión y el diálogo. Nótese, por tanto, cómo SÓCRATES sigue el mismo método que los sofistas: la discusión, el diálogo, la polémica. Pero lo más importante de este diálogo es su carácter *dialéctico,* que consiste en lo siguiente:

SOCRATES pide la opinión a un interlocutor: por ejemplo, le ruega que defina la *justicia.* Ahora bien: SÓCRATES, entonces, no se limita a decir que la respuesta de su interlocutor sea falsa; por el contrario, se apoya en ella, la toma como hipótesis, como supuesto de su propio razonamiento. Entonces, gracias a un arte habilísimo, SÓCRATES va ampliando o restringiendo el punto de partida, hasta que logra *rectificarlo* y llegar a sus propias conclusiones. Esta rectificación es la esencia del método dialéctico (véase ZENÓN eleata).

Por consiguiente, SÓCRATES utiliza el método dialéctico de los sofistas solamente que logrando con él elevarse a conclusiones absolutas y a definiciones universales.

Como es natural, el método de SÓCRATES comienza pidiendo el *supuesto* al interlocutor, con lo que éste se cree que se le considera sabio; esta es la *ironía* socrática (tomar como supuestos o verdades afirmaciones que, por haber sido formuladas van a ser rectificadas). Después, SÓCRATES, tras el diálogo, logra que el interlocutor mismo reconozca su rectificación y *alumbre* él mismo la verdad: a esto lo llama SÓCRATES *mayeútica,* en honor a su madre partera.

7. La doctrina moral de SÓCRATES.

SÓCRATES inventó la Filosofía moral. Esto quiere decir que SÓCRATES vió que la conducta del hombre tenía un sentido; que, en medio de las diferencias de costumbres existentes entre unas ciudades y otras, o entre unos individuos y otros, tiene que existir una *línea ideal de conducta,* por encima de las mudanzas de los tiempos y lugares. Esta línea ideal de conducta debería presidir a todas las costumbres y *leyes civiles,* que en modo alguno podrían confiarse al arbitrio o capricho de los gobernantes, sino a la razón y a la ciencia.

SÓCRATES exageró esta función del conocimiento, y creyó que el *arte de pensar rectamente* no sólo era un medio para aprender el *arte de vivir rectamente,* sino que se confunde con él. Y de este modo, según SÓCRATES, el que sabe pensar bien, el sabio, también sabe obrar bien, o sea, es bueno. Y, por el contrario, si alguien obra mal es porque es un ignorante. La sabiduría suprema resulta de la fusión entre la teoría y la práctica.

Esta teoría de SÓCRATES, según la cual todas las virtudes son manifestaciones de la *sabiduría,* es inadmisible porque se opone a la libertad humana. Pues todo sabio sería siempre bueno. Recuérdese la máxima: *Video meliora proboque; deteriora sequor.*

8. Escuelas socráticas menores.

La influencia de SÓCRATES fué extraordinaria y se dejó sentir, no sólo en grandes figuras como PLATÓN, y a través de él, en ARISTÓTELES, sino también en otros muchos pensadores y sofistas, entre los cuales destacaron ARISTIPO, ANTÍSTENES, DIÓGENES y EUCLIDES.

ARISTIPO de Cirene (435-355) era un sofista discípulo de PROTÁGORAS, que conoció a SÓCRATES en sus primeros tiempos y exageró sus doctrinas morales. La Física y la Lógica son disciplinas frívolas; sólo la Etica es verdaderamente seria. Lo que importa es alcanzar la felicidad, el placer del momento (a esta teoría se llama *hedonismo*), el alegre *saber vivir.* La escuela que funda se llama *cirenaica.*

Destacan entre sus seguidores HEGESIAS, el «abogado de la muerte» (πεισιθάνατος), que creía que el mayor placer se obtenía quitando la posibilidad de sufrir, y EVEHMERO (que vivió hacia el año 300), quien inventó la teoría llamada *evehmerismo,* que sostiene que los dioses no son más que personas o héroes de otros tiempos que se han idealizado al correr de los años.

ANTÍSTENES, de Atenas (440-370), había conocido a GORGIAS. Enseñó en el gimnasio llamado *Cinosargo,* y por esto él y sus discípulos se llamaron cínicos. (Kyon significa *perro, can.* También decían que se llamaban cínicos por la vida de perro que llevaban.)

El Cinismo enseña que el hombre debe buscar el bien por el bien, pero no por el placer, como quería ARISTIPO «Preferiría estar loco a gozar.» Por eso, la *virtud* por la *virtud* es lo que debemos predicar. Pero la virtud es la misma para el pobre y para el rico, para el hombre y la mujer. Todas las diferencias sociales son invenciones estúpidas que hay que destruir. *Hércules,* el héroe esforzado, será nuestro modelo; pero no *Prometeo,* razonador, que trajo la civilización y los convenios sociales y creó necesidades artificiales.

Debemos ir a la virtud por la virtud—dicen los cínicos—, sin temor a los «respetos humanos» y arrojando todas las necesidades artificiales. «La virtud es la carencia de necesidades.» Por eso él iba con un manto raído, en lugar de engalanarse con ricos tejidos. Se cuenta que SÓCRATES le dijo: «por los agujeros de tu manto veo tu soberbia».

El cínico más famoso es DIÓGENES de Sinope (nació en el año 323), que exageró los principios de ANTÍSTENES hasta la caricatura. Del principio: cultivar la virtud por la virtud, prescindir de los respetos humanos, DIÓGENES sacó como consecuencia la vida desenfrenada, irrespetuosa, insolente, que aún hoy llamamos *cínica.* Las anécdotas de DIÓGENES son divertidísimas y nos revelan una personalidad inquieta y nada común.

EUCLIDES es fundador de la escuela megárica. No debe confundírsele con el matemático (que vivió hacia el año 300 en Alejandría). Sabemos que EUCLIDES intentó unir el *bien* (ἀγαθόν) socrático con el *uno* (ἕν) de PARMÉNIDES. Como ZENÓN de Elea, inventaron argumentos dialécticos, y por eso fueron llamados *erísticos,* «gallos de pelea». El argumento del mentiroso les era muy grato.

TEXTO PARA COMENTAR

ANÉCDOTAS DE DIÓGENES EL CÍNICO TOMADAS DE DIÓGENES LAERCIO

Habiendo visto una vez—DIÓGENES el Cínico—que un muchacho bebía con las manos, sacó su colodra del zurrón y la arrojó, diciendo: «Un muchacho me gana en simplicidad y economía.» Arrojó también el plato, habiendo igualmente visto que otro muchacho, cuyo plato se había quebrado, puso las lentejas que comía en una poza de pan.

Halló una vez al orador Demóstenes comiendo en un figón; y como éste se escondiese, le dijo: «Cuanto más adentro te metas, más en el figón estarás.»

Estando tomando el sol en el Cranón, se le acercó Alejandro Magno y le dijo: «Pídeme lo que quieras.» A lo que respondió él: «Pues que no me hagas sombra.»

Leyendo un escrito sobradamente largo, como ya llegase al fin y se viese la última hoja sin letras, dijo: «Buen ánimo, señores, que ya veo tierra.»

Habiendo cierto eunuco, hombre perverso, escrito sobre la puerta de su casa: «No entre por aquí ningún malo», dijo: «Pues ¿cómo ha de entrar el dueño de la casa?»

Ungíase los pies con ungüento, y decía que el ungüento puesto en la cabeza se iba por el aire, pero el que se ponía en los pies subía al olfato.

A uno que le preguntó a qué hora convenía comer, le respondió: «Si es rico, cuando quiera; si pobre, cuando pueda.»

Disputando PLATON acerca de las ideas, y usando de las voces *mesalidad* y *vaseidad,* dijo: «Yo, oh Platón, veo la mesa y el vaso; pero no la *mesalidad* y la *vaseidad.*» A esto respondió Platón: «Dices bien; pues tienes ojos con que se ven el vaso y la mesa, pero no tienes mente con que se entiende la *mesalidad* y la *vaseidad.*»

Hallándose en un baño poco limpio, dijo: «Los que se bañan aquí, ¿dónde se lavan?»

Como un mal citarista fuese despreciado de todos, sólo él lo alababa; y preguntado por qué, respondió: «Porque, tal como es, toca su cítara y canta, mas no roba.»

A otro citarista y cantor a quien siempre desamparaban los oyentes, lo saludaba así: «Dios te guarde, gallo.» Preguntándole él la causa de esto, respondió: «Porque cantando haces levantar a todos.»

Estando una multitud de gentes mirando a un joven, que refería alguna cosa, Diógenes se llenó el seno de altramuces, y se puso a comer de ellos enfrente; y como las gentes se volviesen a él, dijo: «Que se maravillaba de que dejando al otro le mirasen a él»

A uno que con silogismos le probaba que tenía cuernos, tocándose la frente le dijo: «Yo no los veo.»

A uno que hablaba acerca de los meteoros, le dijo: «¿Cuánto ha que viniste del cielo?»

(DIÓGENES LAERCIO, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres.*)

DIÓGENES LAERCIO fué un filósofo ecléctico que vivió en el siglo II después de Jesucristo.

LECCION VIII

EL SISTEMA PLATONICO

1. Vida y obras de PLATÓN.

PLATON nació en Atenas, hacia el año 427 a. J.; parece que se llamaba ARISTOCLES, pero que sus condiscípulos le pusieron de mote PLATON, por tener las espaldas muy anchas. La familia de PLATON era de rancio abolengo: su madre procedía de SOLÓN y su padre del rey CIDRO.

> Cuatro cosas agradece PLATÓN a los dioses: 1. Haber nacido hombre en lugar de mujer. 2. Haber nacido griego y no bárbaro. 3. Haber nacido ateniense y no de fuera de Atenas. 4. Haber nacido en la época de SÓCRATES y no en otra cualquiera.

En efecto: PLATÓN había conocido la doctrina de ANAXÁGORAS y de HERÁCLITO (había sido discípulo de CRATILO), pero sólo cuando conoció a SÓCRATES encontró su verdadero camino. Casi ocho años estuvo al lado de SÓCRATES, hasta que murió el maestro. Entonces PLATÓN se dedicó a viajar: estuvo en Cirenaica, donde aprendió de TEODORO las matemáticas. También estuvo en Sicilia, cuyo rey, el tirano Dionisio, era amigo suyo, y en la corte convirtió a sus doctrinas al joven cuñado del tirano, DION. Esto parece que irritó a Dionisio, que lo consideró como enemigo de guerra, y tuvo que ser rescatado. Volvió a Atenas y, hacia los cuarenta años fundó su escuela, cerca de un monumento al héroe Akademus: por eso se llamó *Academia*.

Allí se reunía con sus discípulos y una vez al mes celebraba banquetes (simposios). DION le llamó a Sicilia para que pusiera en práctica sus ideas po-

líticas, pero no tuvo éxito y volvió a Atenas, donde murió a los ochenta años en el 347.

Sus escritos, que son literariamente de lo más bello de la literatura griega, se llaman *Diálogos,* por la forma en que están redactados. Los principales son éstos:

I. DIÁLOGOS DE JUVENTUD.—*Apología de Sócrates, Critón, Lisis, Eutifrón*

II. DIÁLOGOS CONTRA LOS SOFISTAS.—*Cratilo, Gorgias, Protágoras, Hipias.*

III. DIÁLOGOS DE MADUREZ.—*Fedro, Teeteto, Fedón, Parménides, la República.* (Doctrina de las ideas.)

IV. DIÁLOGOS DE VEJEZ.—*Filebo, Timeo, Critias, Las leyes.*

2. La Dialéctica o Teoría de las Ideas de PLATÓN.

PLATÓN había aprendido de SÓCRATES lo siguiente: que a partir de las opiniones mudables y de los objetos corruptibles, podemos elevarnos, por medio del arte de la discusión, a las definiciones universales. Estas son ya inmutables y eternas: son, por lo tanto, seres eleáticos (seres de PARMENIDES). Por consiguiente, seres que no pueden tener la misma sustancia que los seres variables que nos ofrecen los sentidos. Los sentidos, como ya había dicho PARMENIDES, nos muestran seres pasajeros y mudables, imperfectos: por ejemplo, una figura que parece un triángulo, pero que si la miramos de cerca no lo es y cada vez es de distinta forma o lugar. Pero el entendimiento nos manifiesta seres eternos, iguales a sí mismos, por ejemplo, la definición ideal del triángulo, que es universal, inmutable y eterna. Vemos, pues, cómo PLATÓN, a través de SÓCRATES, ha tomado contacto con PARMENIDES; pero hay dos diferencias esenciales:

1.° Al ser *inmutable* hemos llegado a partir de lo *móvil,* por medio de la inducción socrática y del diálogo. Por consiguiente, lejos de creer, como PARMENIDES, que los sentidos nos apartan de la verdad, hay que afirmar que, sabiéndolos aprovechar, son el único camino para llegar a lo eterno. Partimos de lo temporal y llegamos a lo eterno e inmóvil: éste es el camino de la *dialéctica,* tal como ZENÓN la había practicado y desarrollado los sofistas. Partimos de una cosa—por ejemplo, del movimiento—y llegamos, mediante la superación de las hipótesis, a la negación de esa idea.

2.° El ser inmutable no es uno solo, como decía PARMENIDES, sino que son muchos, son varios: tantos como definiciones socráticas universales

existen. Pero esta conclusión venía a ser aquella misma a que habían llegado, aunque con un sentido materialista, los pluralistas: EMPEDOCLES, ANAXÁGORAS, DEMÓCRITO, cuando hablaban de los ἀρχαί múltiples.

Todos éstos decían que los *principios* del ser, los *arjai* (elementos, homeomerías, átomos) tenían que ser inmutables, eternos. Pero añadían: como los principios del ser material (del mundo) que son, los *arjai* serán también materiales. Cierto que no tienen materialidad tal como nos aparece a los sentidos; pero, en sí mismos, su materialidad es idéntica a la que vemos y tocamos. Por ejemplo, esta *nube* está compuesta de *átomos*, aunque éstos no los veamos como vemos la nube; sin embargo, su materialidad es totalmente igual (decía DEMÓCRITO) que la de ésta. Ahora sí: el verdadero *ser* es sólo de los átomos. Pues la nube pasa y se disgrega: sólo los *átomos* permanecen eternamente, aunque materiales, iguales a sí mismos.

Pues bien: PLATÓN saca la misma conclusión que los pluralistas, sólo que comprendiendo—y éste fué su descubrimiento genial y casi sobrehumano—que los *arjai* no podían ser materiales, sino ideales: es decir, no podían ser «de la misma pasta» que los seres materiales que vemos y tocamos, como habían creído los pluralistas presocráticos, sino de distinta. No importa ya que las resultantes de estos ἀρχαί puedan aparecer a los sentidos: pues SÓCRATES ha demostrado, por la *dialéctica*, cómo a partir de una cosa podemos llegar a la contraria, superándola.

PLATÓN descubre, pues, que para explicar los seres reales que aparecen a los sentidos no basta con poner como principios otros seres de la misma naturaleza (v. g. los átomos), lo que significa un círculo vicioso, es decir, suponer lo que se quiere demostrar o fundamentar—esto es, precisamente lo propio del método analítico, característico de los matemáticos, los cuales suponen, por hipótesis, aquello que van a demostrar analíticamente—. PLATÓN advierte que, en Filosofía, es necesario superar las hipótesis para entrar en otro tipo de ser diferente del que se quiere fundamentar.

En conclusión:

I. PLATON cree que los principios o fundamentos del mundo—que son los seres verdaderos, eternos, inmutables—no son de naturaleza material, y no pueden existir en mundo material, porque éste tiene precisamente las propiedades contrarias de los seres verdaderos: que es engañoso, temporal e inmóvil

II. PLATON dice que al conocimiento de estos principios o fundamentos del universo material llegamos a partir de los supuestos o hipótesis del mundo material (es decir, a partir de los conceptos físicos y matemáticos) por medio de la discusión dialéctica, es decir, superando las hipótesis.

III. PLATON concluye que el término de esta discusión dialéctica es el descubrimiento de las *Ideas*, objetos a los que se refieren las definiciones universales, y que son los verdaderos seres y fundamentos (ἀρχαί) de todos los demás. Las *ideas* no pueden existir, por tanto, en el universo material, sino en un «lugar celeste, inmaterial y eterno», donde todas las ideas están organizadas, en torno a la idea del Bien, formando el Reino de las Ideas.

PLATÓN, al descubrir el *mundo de las ideas,* quedó arrobado y como sin atreverse a mirar lo que había descubierto. ¡La unidad del ser, el fundamento del ser, es algo ideal, algo que está más allá de los sentidos, que nos penetra a este universo luminoso como la tierra firme y definitiva! Pero el universo, las cosas del universo, tienen el ser: son *entes;* ahora bien, el ser mismo es propio de las *ideas. El ser de los entes está fuera de ellos, en las ideas.* El ser verdadero, el que hace posible este mundo material, que es una sombra del verdadero ser, es inmaterial. ¡Descubrimiento prodigioso que a PLATÓN casi le parece un sueño! El vigor intelectual y el esfuerzo de abstracción que este descubrimiento supone es, en efecto, gigantesco. Por eso no todos pueden seguir a PLATÓN y entender el sentido de su descubrimiento, que ARISTÓTELES y SAN AGUSTÍN deberían perfeccionar (SAN AGUSTÍN dijo que ese mundo de las ideas no era otra cosa sino el pensamiento divino).

PLATÓN expone esta dificultad interna de su doctrina al terminar el Libro VI de *La República,* en su famosa alegoría de la caverna, que puede leerse al final de esta lección.

Las *ideas,* según PLATÓN, no sólo son los fundamentos del ser, *sino,* también los fundamentos del *conocer.* Si nosotros podemos conocer algo es gracias a que le aplicamos una *idea,* y gracias a ella también la sensación confusa (v. g.: ese bulto) se nos aparece como un ser definido (v. g.: un perro).

Algunos historiadores modernos neokantianos, por esta razón, han interpretado a PLATÓN en el sentido del *idealismo.*

3. Filosofía de la Naturaleza y Psicología.

El universo (la Naturaleza) tiene existencia gracias al reino de las *Ideas.* Las *ideas* son el verdadero *ser* de las cosas. Las cosas—por ejemplo, este hombre, este caballo—tienen ser (son *entes*) gracias a la *idea* de hombre o a la de caballo, que son eternas e inmutables, siempre iguales a sí mismas. El mundo material no es, pués, más que una *sombra* del mundo ideal, que es el verdadero mundo. Y si las cosas del mundo *son,* es porque *participan* de las *ideas.* La *participación* (μέθεξις) es el concepto que hace posible entender la realidad de los entes, de las cosas que tienen ser. Por ejemplo, si una cosa es caballo, lo será por la *participación* de la idea de caballo. ¿Qué es, entonces, el movimiento? Sencillamente, la sucesión de participaciones de una *cosa* en distintas *ideas.* Por ejemplo, cuando un tronco arde y se transforma en ceniza ha habido un cambio profundo, un movimiento: la madera ha dejado de existir y en su lugar aparece un puñado de cenizas. ¿Cómo es posible esto? Sencillamente

—dice PLATÓN—porque *algo* que *participaba* de la idea de madera pasa a participar de la idea de ceniza.

> Pero, como se ve, hace falta pensar también en un *algo* que recibe ideas: este algo es—dice PLATÓN—la *materia,* que no es la materia tal como hoy la pensamos en Física, sino el vacío, casi el no ser (μὴ ὄν).

PLATÓN sospechó que el *Mundo* había sido formado por un *Demiurgo,* que infundió las ideas en la materia, formando el mundo, que se lo imagina como un inmenso animal, provisto de un *alma* (hilozismo).

El *alma humana* participa de las propiedades del alma del mundo: es principio de la vida. El alma humana es *inmortal.* PLATÓN busca varias pruebas para demostrar esta inmortalidad del alma, de las cuales las más características suyas son las siguientes:

1.ª El alma se mueve a sí misma: por esto es esencialmente *vida,* es decir, participa esencialmente de la *idea* de la vida; luego no puede participar de la idea de la *muerte.*

2.ª Después de que termina una cosa, aparece la contraria. Así, después de la noche viene el día; después de la tristeza, la dicha. Pues también, después de la muerte vuelve la vida. (Debe notarse que este argumento que a nosotros nos parece muy débil, adquiere más fuerza suponiendo que fuese una ley ontológica la sucesión alternativa de las *ideas.*)

El *alma humana* tiene tres partes, que son casi tres almas, y que podemos llamar *vegetativa, sensitiva* y *racional.* El alma vegetativa, que nos es común con las plantas, es la que apetece lo inferior: el alimento y la reproducción. Es el alma apetitiva (ἐπιθυμητικόν). El alma sensitiva tiene ya conocimiento. Es también la parte valerosa, que reside en el pecho; y es el apetito superior o voluntad (θυμοειδές). El alma racional (λογιστικόν) es propia del hombre, la más noble, la que dirige a las otras dos. Según el famoso mito de *Fedro,* podría compararse el alma racional al auriga que dirige un tronco de dos caballos, el uno noble y el otro desenfrenado (el apetito inferior).

El alma humana no solamente es inmortal, sino que es preexistente al hombre. Existe ya antes de nacer el hombre, como una *idea,* gozando la visión de las ideas. Al encarnar en el hombre se le olvidan las ideas que trae innatas. Al aprender no hacemos sino *recordar* lo que ya sabemos.

4. Filosofía moral.

SÓCRATES había descubierto la Filosofía Moral, es decir, había comprendido que la conducta del hombre tiene una finalidad absoluta, y que no está sometida a la caprichosa y arbitraria ley del azar.

PLATÓN trata de averiguar en qué consiste esta *finalidad* del hombre y cuáles son los *medios* para alcanzarla, tanto en la vida individual como en la vida social. Para ello se basa en su teoría de las ideas.

La *Idea* suprema, la idea que dirige a todas las demás y que es como el *fin* de todo lo que existe, es la idea del *Bien,* a la que tendemos gracias al *amor* o *eros filosófico* (el amor platónico). Pero la idea de Bien es la idea de las ideas: por consiguiente, el Bien no podrá imitarse o conseguirse por el desarrollo exclusivo de una facultad o potencia, por ejemplo, por el solo *deleite* (como decían los cirenaicos) o por la sola ciencia, sino que resultará del concertado despliegue de todas las fuerzas, de la armonía de todas las partes (como habían enseñado los pitagóricos), si bien subordinadas todas ellas a la mayor dignidad, que es la parte cognoscitiva. Los *medios* para alcanzar el fin humano son las *virtudes,* y cada parte del alma tendrá la suya. El alma vegetativa o apetito concupiscible, debe tener la virtud de la *templanza* (σωφροσύνη) el alma sensitiva, o apetito irascible, la virtud de la *fortaleza* (ἀνδρεία) el alma racional la virtud de la *sabiduría* o *prudencia* (σοφία). Además, es necesario que todas estas virtudes alcancen un desarrollo armónico: para esto hace falta la virtud de la *justicia* (δικαιοσύνη). PLATÓN ha formulado así la teoría de las cuatro virtudes cardinales, que aún hoy admitimos.

5. La política platónica.

PLATÓN, en *La República* (πολιτεία) expone una teoría política muy original y que ha tenido mucha influencia en el pensamiento político posterior.

El Estado o Sociedad—dice PLATÓN—es una especie de organismo cuyo tamaño debe ser el de la *Polis* griega: ni demasiado grande ni demasiado pequeña.

Pero si es un organismo, un gran animal, el Estado tendrá un alma y, por lo tanto, el alma tendrá tres partes, que serán las *tres clases sociales* ideales:

La primera es la clase de los agricultores y comerciantes, que corresponden al alma vegetativa o inferior. La segunda, la clase, de los guardianes o guerreros, que corresponde al alma intermedia, sensitiva. La tercera, la clase de los gobernantes, corresponde al alma racional, y por ello los gobernantes deben ser filósofos.

Por eso dice PLATÓN: los filósofos deben gobernar, o los que gobiernan deben ser filósofos.

Cada clase social deberá tener la virtud correspondiente a cada alma: templanza los agricultores y comerciantes; fortaleza los guerreros; sabiduría los gobernantes. Además, deberá existir armonía entre ellas, y cada clase tener la que le corresponda en el todo: la *justicia* es así la virtud social primordial.

Es falso afirmar que PLATÓN fué comunista o socialista, porque la comunidad de bienes y de mujeres sólo la tenían las dos primeras clases. En cambio, en la clase inferior ha de permitirse la familia y la propiedad privada, a fin de que los ciudadanos tengan mayor estímulo en la producción y en el cultivo de las tierras. La República de PLATÓN es utópica, y el mismo PLATÓN se dió cuenta de que no podía realizarse puntualmente. Por eso en las *Leyes* corrigió muchos puntos para hacerla más aplicable a la práctica. En las Leyes, por ejemplo, permite la propiedad privada en las clases superiores.

6. La Academia Platónica.

A la muerte de PLATÓN tomó la dirección de la Escuela, como *escolarca,* ESPEUSIPO. ARISTÓTELES se independizó, fundando el *Liceo.*

La Academia siguió abierta casi diez siglos, si bien no se mantuvo siempre fiel a la doctrina platónica. La *Antigua Academia,* cuyos principales escolarcas fueron ESPEUSIPO, JENOCRATES y POLEMON, evolucionó hacia una suerte de monismo, en torno a la idea de Bien.

Con ARCESILAO (315-241 a. C.) la Academia experimenta un giro violento, apartándose más de PLATÓN, para inclinarse al escepticismo. Esta etapa de la Academia se llama Academia media o segunda.

Con CARNEADES (213-129 a. C.) comienza la Tercera Academia, que continúa la línea escéptica de ARCESILAO, combatiendo todas las doctrinas existentes, en especial el estoicismo. CARNEADES desarrolló también una especie de «Teoría de las probabilidades».

Por último, la Academia Nueva a Cuarta Academia inicia la vuelta a un dogmatismo moderado, inclinándose al eclecticismo. ANTÍOCO (murió en el 68 antes de Cristo) combatió el escepticismo y desarrolló un sistema ecléctico. Fué maestro de CICERÓN (106-43 a. C.), que a sí mismo se llamaba «académico». CICERÓN tiene el mérito de haber divulgado entre los romanos un conjunto de ideas filosóficas griegas, mezclando ideas de diferentes sistemas.

La Academia continuó abierta hasta que Justiniano cerró las Escuelas de Atenas, en el año 529.

TEXTO PARA COMENTAR

«Imagina un antro subterráneo que en toda su longitud sólo tiene una abertura que da libre entrada a la luz, y en esta caverna a hombres encadenados desde la infancia, de modo que no puedan cambiar de sitio ni volver la cabeza a causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello; únicamente pueden ver los objetos que tienen enfrente; detrás de ellos, a cierta distancia y conveniente altura, hay un gran fuego cuyo resplandor los ilumina, y entre ese fuego y los cautivos hay un camino escarpado. A lo largo de ese camino, imagina un muro semejante a esos biombos que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultarles el juego y los resortes secretos de las maravillas que les muestran. Figúrate que pasan a lo largo de ese muro hombres llevando objetos de todas clases, como figuras de hombres y animales de madera o de piedra, de suerte que éstos aparezcan por encima del muro. Entre los que los llevan, unos conversan reunidos, otros pasan sin decir nada.

—He aquí un extraño cuadro y unos extraños prisioneros.

—Sin embargo, se parecen a nosotros por completo. Ante todo, ¿crees tú que verán otra cosa más que las sombras que se producen frente a ellos en el fondo de la caverna?

—Nada más pueden ver, puesto que, desde que nacieron, están constreñidos a tener inmóvil su cabeza.

—¿Verán algo más que las sombras de los objetos que pasan detrás de ellos?

—No.

—Si pudieran conversar, ¿no convendrían en dar a las sombras que ven, los nombres de las cosas mismas?

—Sin duda alguna.

Y si tuviesen en el fondo de su prisión un eco que repitiese las palabras de los transeúntes, ¿no se imaginarían oír hablar a las sombras mismas de los que pasan delante de sus ojos?

—Sí.

—En fin, ¿no creerían que no existe otra cosa real sino esas sombras?

—Indudablemente.

—Observa ahora lo que les sucedería si se les libertara de sus hierros y se les curara de su error. Si se desatara a uno de esos cautivos y se le obligara a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar del lado de la luz, no haría todo esto sino con esfuerzos infinitos; la luz le heriría los ojos y el deslumbramiento le impediría discernir los objetos cuyas sombras antes veía. ¿Qué crees que respondería, si se le dijese que hasta entonces no había visto más

que fantasmas y que al presente tenía ante sus ojos objetos auténticamente reales o más próximos a la realidad? Y si se le obligase a mirar al fuego, ¿no le haría daño a los ojos? Si volviese atrás sus miradas y las posase otra vez sobre esas sombras que él contempla ahora sin esfuerzo, ¿no juzgaría que son más claras y distintas que las cosas que se le hace mirar?

—Seguramente.

—Y si se le obligara a salir de la caverna y se le arrastrara por el sendero rudo y escarpado hasta la claridad del sol, ¡qué suplicio el ser llevado de este modo! ¡De qué furor se vería poseído al llegar a la plena luz con los ojos deslumbrados por su resplandor! ¿Acertaría a ver esta porción de objetos que llamamos seres reales?

—Al principio no podría distinguirlos.

—Le sería preciso tiempo para acostumbrarse a ellos: primero discerniría más fácilmente las sombras, luego las imágenes de hombres y de los demás objetos reflejados en la superficie de las aguas y, por último, los objetos mismos. Más tarde, dirigiría sus miradas al cielo y lo sondearía con mayor facilidad durante la noche a la luz de la Luna y las estrellas que en pleno día a la luz del Sol.

—Sin duda.

—Al fin, no solamente podría ver la imagen del Sol en las aguas y dondequiera que se reflejase, sino mirarlo fijamente y contemplarlo cara a cara.

—Posteriormente, discurriendo, lograría averiguar que el Sol origina las estaciones y los años, que gobierna todo el mundo visible y que, en cierta manera, es la causa de todo cuanto se ve en la caverna.

—Y bien, mi querido Glauco, ¿no es ésta precisamente la estampa de la condición humana? El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina, es la luz del sol; el cautivo que asciende a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. Por lo menos, éste es mi pensamiento, ya que lo quieres conocer; Dios sabe si es verdad. En cuanto a mí, me parece que la realidad es tal como te voy a decir. En los últimos confines del mundo inteligible está la Idea del Bien. Se la descubre con trabajo, pero no es posible conocerla sin concluir que es la causa primera de todo cuanto hay de bueno y bello en el universo; que en este mundo visible produce la luz y el astro que la engendra, y en el mundo invisible origina la verdad y la inteligencia.»

(PLATÓN, *La República,* libro VII.)

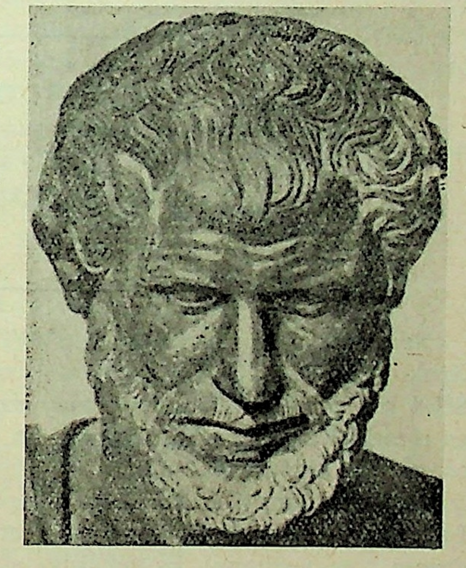
LECCION IX

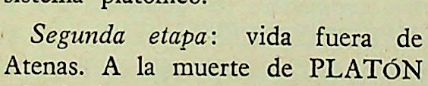
EL SISTEMA ARISTOTELICO

1. Vida y obras de ARISTÓTELES.

ARISTÓTELES nació en Estagira, en el año 384. Su padre era médico de Filipo, rey de Macedonia, y llevó a su hijo a Atenas para educarle. Tres etapas podemos distinguir en su vida:

Primera etapa: la Academia. Ingresó en la Academia de PLATÓN y permaneció en ella veinte años, como escolar y como maestro (367-347). Se han contado anécdotas que parecen demostrar que ARISTÓTELES llegó a enemistarse con PLATÓN. ARISTÓTELES había dicho: «amigo de PLATÓN, pero más amigo de la verdad». PLATÓN a su vez: «ARISTÓTELES es como los potros, que tiran coces a sus madres.» Sin embargo, no ha de creerse que fuera un discípulo ingrato, por el contrario, nos consta que tuvo siempre estrecha y cordial amistad con PLATÓN, y su sistema no es más que la perfección definitiva, dentro de su mente de biólogo, del sistema platónico.





Segunda etapa: vida fuera de Atenas. A la muerte de PLATÓN sale de Atenas, viajando por distintos lugares. Se casó con la sobrina de un reyezuelo, y tuvo un hijo, Nicómaco. Filipo le llamó como educador de su hijo Alejandro, sobre el que ejerció profunda influencia. Sin embargo, tuvieron

puntos esenciales de desacuerdo. ARISTÓTELES no aprobaba las pretensiones de Alejandro de formar un Imperio universal helénico; era partidario del Estado-Ciudad. Tampoco aprobó la divinización de Alejandro, cuando éste se hizo llamar dios por los sacerdotes egipcios. En todo caso, ARISTÓTELES no pudo influir todo cuanto quería en Alejandro, por la prematura muerte de Filipo, que dió lugar a que Alejandro tomase el trono.

Tercera etapa: el Liceo. Vuelto a Atenas, no quiso reincorporarse a la Academia, y fundó una escuela propia, el Liceo, donde desarrolló una labor gigantesca, creando Ciencias enteras, como la Zoología, la Botánica, la Psicología y la Lógica. Solía enseñar paseando por el jardín de su escuela: por eso se les llamó peripatéticos (paseantes). Se le consideraba siempre amigo de Alejandro, que, al parecer, había puesto a su disposición colecciones de animales recogidos en sus campañas. Cuando murió Alejandro, a consecuencia de la reacción antimacedónica, fué desterrado de Atenas, bajo el pretexto de *asebeia*. Se apresuró a salir diciendo: «No quiero que Atenas peque por tercera vez contra la Filosofía» (se refería a ANAXÁGORAS y SÓCRATES). Murió al año siguiente 332) en Calcis.

> Los escritos de ARISTÓTELES son muy numerosos, aunque sólo conservamos los que él utilizaba para sus clases, y de ahí su estilo seco y desaliñado. Escribió en su juventud diálogos de gran belleza que competían con los de PLATÓN.

Se cuenta que las obras de ARISTÓTELES, a su muerte, pasaron a su discípulo TEOFRASTO, y después estuvieron enterradas muchos años, hasta que SILA las llevó a Roma; se sacaron copias, pero sólo ANDRÓNICO de Rodas, en el siglo I a. J., hizo una edición con tablas. Se dice que ANDRÓNICO, al ordenar los manuscritos, encontró un grupo de libros (los de Filosofía Primera) que no sabía cómo llamarles; por ir después de la Física los llamó Meta-Física. Las obras que conservamos son los escritos *acromáticos* (es decir, los que se dirigen a un auditorio). Es indudable que ARISTÓTELES no es el autor de las ordenaciones de los escritos que hoy leemos (así, por ejemplo, en la Metafísica hay libros que pertenecen a otras obras, y algunos trozos ni siquiera son de ARISTÓTELES, sino de discípulos suyos). He aquí la lista de las obras más importantes del *corpus* aristotélico:

1.° Escritos lógicos (*Organon*). Contiene varios tratados: Categorías, Sobre la Interpretación (Perihermaneias), Primeros Analíticos (donde expone el silogismo), *Segundos Analíticos* (teoría de la demostración), *Tópicos Sofísticos*.

2.° Escritos de Filosofía Primera. Los catorce libros de la *Metafísica*.

3.° Escritos de Filosofía natural (Estudio del ser móvil): *Física* (8 libros, estudio del movimiento en general). *Sobre el cielo, Sobre la generación y la corrupción, Sobre el alma* (3 libros) y otros muchos escritos biológicos (v. g.: *Sobre las partes de los animales*).

4.° Escritos de Filosofía Moral. *Etica a Nicómaco, Etica a Eudemo, Política, La Constitución de Atenas.*

De gran importancia es la *Poética*.

2. La Lógica de ARISTÓTELES.

ARISTÓTELES es quien sistematiza la *Lógica,* concibiéndola como un *órganon* o instrumento para el desarrollo de la Ciencia.

Multitud de teorías lógicas son debidas a ARISTÓTELES: las más importantes son: la Teoría de las *Categorías* y la Teoría del *Silogismo categórico,* que ya son conocidas por la exposición del curso pasado. Asimismo, la distinción entre conceptos unívocos, equívocos y análogos.

La Lógica de ARISTÓTELES se funda en este supuesto metafísico fundamental, de estirpe platónica: que hay *connotaciones,* es decir, grupos de notas (por ejemplo: animal + racional) que están asociadas objetiva y esencialmente, como esencias abstractas o *sustancias segundas.* El silogismo es un desarrollo de esas esencias objetivas.

La Lógica de ARISTÓTELES ha perdurado hasta nuestros días y sólo la *Logística* la ha superado en muchos puntos.

3. Filosofía Primera (Metafísica aristotélica).

La Filosofía Primera (πρώτη φιλοσοφία), que es el saber filosófico por antonomasia, estudia el *ser en cuanto ser* (τὸ ὂν ᾗ ὄν). Por esta razón es la ciencia filosófica fundamental: porque busca el conocimiento de la totalidad de las cosas, de todo lo que existe o puede existir.

Mientras que las demás ciencias estudian el ser, «en cuanto es cuerpo» (el ser corpóreo) o el ser «en cuanto es racional» (el ser humano), la *Filosofía primera* estudia el ser en cuanto ser. Por eso se refiere a todas las cosas: pues la idea del ser es la más universal de todas las ideas (καθόλου μάλιστα πάντων). La Filosofía primera se refiere, pues, a todas las cosas: luego éstas son su *objeto material*. Pero sólo puede referirse a todas las cosas unitariamente desde la idea que las abarca a todas: la idea del ser. El ser, en cuanto ser, es, pues, el objeto formal de la Filosofía primera.

a) *A la idea de ser en cuanto ser llegamos gracias a la abstracción metafísica.* Como nuestro conocimiento se despierta gracias a los sentidos, que nos dan a conocer el mundo material, lo primero que conocemos es ese mundo. Todo lo que existe en el mundo material es individual: así, existe *esta* casa, *aquel* hombre concreto. Sin embargo, el entendimiento tiende siempre a universalizar, a conocer las cosas en general, y no en concreto. Por esto—dice ARISTÓTELES—el niño llama *padre* a todos los hombres que ve, debido a que, al principio, ve en su padre no la individualidad completa, sino los rasgos genéricos que comparte con los otros hombres. El entendimiento humano es, por lo tanto, abstractivo: enfoca hacia los objetos abstractivamente, y sólo gracias a ello puede conocerlos *científicamente* (pues cuando logra *concretar* sus conceptos, entonces lo hace gracias a los sentidos, que nos notifican de lo variable y contingente, sobre lo cual no podemos fundar ninguna ciencia). Al mirar a su padre, el niño ha separado de él, espontáneamente, las propiedades individuales y concretas. El niño ha retenido, en cambio, las propiedades que su padre tiene comunes con otros hombres. Esta separación mental que el entendimiento practica sobre los objetos, para retener solamente ciertas propiedades de ellos, se llama *abstracción* (y lo que retenemos, *concepto abstracto*). Ahora bien: según ARISTÓTELES, lo que separamos es lo *material*, que es lo que aparece a los sentidos, los cuales nos ligan a las cosas concretas. Pero, gracias al entendimiento, cuando estamos ante un disco de madera, no nos limitamos a contemplar *esta* madera, que tenemos presente, sino que en ella vemos todas las maderas.

Por lo tanto, lo *abstracto* es inmaterial, pero no es *espiritual,* pues la idea de madera no es espiritual. La idea de madera es sólo espiritual en cuanto idea subjetiva o noética. Pero, en cuanto idea objetiva o abstracta, es solamente *inmaterial.*

La inmaterialidad, por lo tanto, es tan sólo la condición que hace posible que la idea sea universal, es decir, puede referirse a más de un objeto real, aunque éste sea material. Pues bien: cuantas más notas separemos, más extensión o generalidad tendrá el concepto abstracto. Según ARISTÓTELES, hay tres escalones o tres grados en el proceso de *abstracción formal*: 1.° La abstracción física; en ella retiramos la materialidad individual y retenemos la materialidad *sensible* (es decir, retenemos aquellas propiedades que *sólo pueden existir en las cosas visibles,* aunque ya las contemplamos abstractamente, o sea, suprasensiblemente). Por ejemplo, ante el disco de madera, vemos la *madera* en general. 2.° La abstracción *matemática.* Mediante ella, separamos las «propiedades sensibles» y retenemos aquellas propiedades que son materiales, pero sólo pueden entenderse (materia intligible: por ejemplo, el espacio infinito, o la hiperesfera). Retenemos, pues, la materia inteligible o imaginativa. 3.° La abstracción *metafísica.* Separamos toda materia, sensible e inteligible, y retenemos solamente aquellas propiedades o notas que son inmateriales, es decir, que han sido liberadas de toda ligadura con los sentidos o imaginación, y por tanto, se extiende a un campo indefinido, a todo lo que existe.

Inmaterial no es, pues, espiritual: simplemente *es una propiedad o nota que no es esencialmente material o sensible,* pero que también puede verificarse en lo material. Por ejemplo, las ideas de *ser,* de *unidad,* de *sustancia,* de *relación* y otras muchas, están pensadas desde la abstracción metafísica. Cuando concebimos la idea de *relación,* no afirmamos que sea espiritual (pues puede haber relaciones entre cosas materiales); decimos solamente que es inmaterial, es decir, que aunque pueda encarnar en la materia, no encarna en ella necesariamente, porque puede verificarse en lo espiritual.

b) *Otras definiciones de la Filosofía primera.* Al abstraer el concepto de ser, como inmaterial, podemos alcanzar algunos *entes* que, con la abstracción física o matemática, eran inabordables. Así, los espíritus o Dios. Estos solamente podemos conocerlos en abstracto (en cuanto tienen relación con lo material, después de la abstracción de la materia.) Por esta razón, la abstracción metafísica nos da acceso a otros entes, que son peculiares de este punto de vista, y así definen a la Filosofía Primera. Puede definirse a ésta como *Ciencia de Dios* (Teología), no porque trate sólo de Dios, sino porque es la única ciencia natural que trata de Dios. Lo mismo cuando la llamábamos ciencia de la *sustancia* o de los *espíritus.*

La Metafísica de ARISTÓTELES estudia el ser en cuanto ser; por eso, estudia también a Dios, a la sustancia y a lo espiritual; y puede definirse por este estudio, pero no porque estudie sólo a estos objetos, sino porque es la única ciencia que los estudia. Sin embargo, también estudia los seres materiales, en lo que tienen de común con los demás seres, o sea, en lo que tienen de inmaterial.

c) *¿Qué es el ser?*

ARISTÓTELES ha llegado a la plena consecuencia de que la pregunta filosófica fundamental, en tanto que pregunta por lo más universal y profundo, es la pregunta por el *ser* de las cosas. De este modo, ha formulado terminantemente cuál sea el objeto formal de la Filosofía primera: «el ser en cuanto ser».

Pero ¿qué es el *ser?* ¿Es unidad o es multiplicidad? ¿Es movimiento o es inmutabilidad y quietud ininterrumpida?

El descubrimiento fundamental de ARISTÓTELES en esta cuestión es el siguiente: la *analogía del ser.* La idea de *ser*—concluirá ARISTÓTELES—no significa siempre lo mismo (aunque entre los sentidos que tiene medie cierta proporción o analogía); la idea de ser significa, ante todo, dos cosas totalmente distintas: el *acto* y la *potencia,* es decir, la idea de ser unas veces hay que interpretarla en el sentido de *ser en acto,* y otras veces, en el sentido de *ser en potencia.* He aquí cómo llegó ARISTÓTELES a este descubrimiento decisivo, con el cual culmina el pensamiento griego:

El problema dentro del cual gira toda la Filosofía griega es el problema de la *Naturaleza*: el problema de la multiplicidad y el movimiento de las cosas. ¿Cómo es concebible que algo se mueva? Cuando algo se mueve, algo que no existía pasa a existir. ¿De dónde ha salido esto? Si miramos las cosas desde la abstracción física, no se presenta el problema: diremos que el animal ha nacido —ha salido de la madre, o la encina de la bellota—. Pero si miramos las cosas desde la abstracción metafísica (desde el ser), parece que hay que concluir que el *ser* (pues el animal o la encina son vistos ahora como un *ser*) ha salido del *no-ser* (ya que antes no existía el animal o la encina). Y entonces se ve el problema: el *ser* no puede salir del *no-ser*: «de la nada, nada sale».

PARMÉNIDES concluyó: luego no hay movimiento y el ser es uno. HERÁCLITO: luego no hay seres y el ser es múltiple. PLATÓN (recogiendo la herencia de ANAXÁGORAS y DEMÓCRITO) dejó la cuestión planteada de este modo intermedio: debe haber *seres* (contra HERÁCLITO), pero éstos han de ser *múltiples* (contra PARMÉNIDES): estos seres son las *Ideas*, que por ser inmutables estarán fuera, en otro lugar distinto de lo que muda y de lo que cambia.

ARISTÓTELES toma el problema donde lo dejó PLATÓN. Pero lo afronta armado de estos supuestos previos: que no tenemos derecho a desconfiar en los sentidos (es decir, en el movimiento y en la pluralidad, que son tan reales como lo pueden ser las ideas) Pues bien: ARISTÓTELES comprende que la teoría de las ideas de PLATÓN es inadmisible. El principal argumento en contra de ella es el siguiente: las ideas necesitan una *materia* en que apoyarse o proyectarse; pero si ésta es *ente*, tendrá su idea correspondiente, con lo cual resulta que no hemos hecho más que duplicar el mundo real en un *mundo ideal*, en el cual se plantearán los mismos problemas hasta el infinito (la participación por la materia ideal de las ideas); en definitiva, nos hemos salido de la órbita que queríamos explicar: el mundo real. Por consiguiente, concluye ARISTÓTELES, las *ideas* no pueden estar «fuera» del mundo real, sino que deben estar «dentro» de este mundo. Cuando algo se mueve, efectivamente podremos decir que una idea platónica se ha encarnado en el nuevo ser; pero esta *idea* no existía fuera de la naturaleza, sino en ella misma. Pero ¿dónde y cómo? Es evidente que no está en el mismo plano que el *ser real* que vemos y tocamos. Cuando la bellota se convierte en encina, decimos que la *idea* de la encina estaba en la Naturaleza (no en un lugar celeste): lo más lógico es que el sitio de estar sea en la *bellota*. Pero, claro está, la *idea* de la encina no está en la bellota según el mismo tipo de ser que tiene la bellota, ni tampoco como una encina en miniatura. ¿Cómo está? No lo sabemos; lo que sí sabemos es que ha de estar de alguna manera; porque cuando la bellota se transforma (se mueve) en encina, la encina no ha podido salir de la nada: de la nada, nada sale. Pero tampoco ha podido salir del *ser* (es decir, de un ser del mismo tipo que la bellota o la encina una vez hecha), pues entonces existiría ya en la bellota y no tendría que nacer. Ahora bien: si postulamos, en virtud de una confianza de principio en los sentidos, que el movimiento es real, la única solución es la siguiente:

Luego el nuevo *ser,* ni ha salido de la *nada,* ni de un *ser* del mismo tipo que el suyo (que llamaremos *ser actual*); luego ha tenido que salir de algo que ni es la nada, ni es el ser actual. Este algo es lo que ARISTÓTELES llamó Potencia (δύναμις).

La Potencia es, pues, algo *real,* que existe de hecho en la naturaleza, hasta el punto de que todo, absolutamente todo «lo que nace» debe estar contenido en ella, si bien de un modo singular (potencial). La idea de potencia es, pues, un concepto real, no lógico (la *posibilidad*). A la potencia real se le llama *potencia subjetiva.*

Conclusión: luego el *ser* tiene, por de pronto, dos sentidos principales: *ser en acto* y *ser en potencia.* Estos son los dos modos principales del ser (hay otros: ser sustancia, ser cantidad, cualidad, relación, etc.). Por consiguiente, el principio de PARMENIDES: *el ser es, el no ser no es* y sus deducciones: «No hay más que *un* ser», etc., caen por la base. Pues el *no ser* (en acto) *puede serlo en potencia*; y el *ser* (en potencia) es *no ser* en acto. Por tanto, el argumento: si hubiera dos seres, la diferencia sería en una y no sería en otro; luego *sería y no sería,* no supone inconveniente, pues el ser puede *ser y no ser* en distintos modos. Al propio tiempo, el ser es análogo: no cabe caer en el heracliteísmo.

La idea de *potencia,* como uno de los sentidos o modos del ser, intermedio entre el no ser y el ser primero (o ser visible, ser en acto), había sido ya rozado por ANAXÁGORAS en su genial teoría (pues unas notas *dominan* en los cuerpos más que en otras: hay, pues, otro modo de ser que el *dominante* o actual) y DEMÓCRITO (pues el *vacío* no es ente; entes sólo lo son los átomos, pero tampoco es la nada). Mas fué PLATÓN sobre todo quien llegó ya al conocimiento de que el *ser* tiene distintos modos, que son, decía él, las distintas ideas. Así, ya no podría decir: el ser es, el no ser no es, sino: el ser es así en esta idea, no es así en otra, etc. Pero sólo ARISTÓTELES comprendió con plena conciencia (contra PARMÉNIDES) la doctrina de los *modos* del ser, de sus sentidos diferentes, sin perjuicio de una unidad analógica entre todos ellos (pues si cada ser fuera totalmente distinto de otro, es decir, si la idea ser fuera equívoca estaríamos en la radical negación de la unidad del ser, o sea en HERÁCLITO). El ser se dice de muchas maneras (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) que ARISTÓTELES enumeró en el Libro V, cap. 7 de la Metafísica, y de las cuales las más importantes son: las diez categorías (sustancia y accidentes), que son modos de ser *per-se* (καθ'αὐτό), el *ser en acto* (ἐντελέχεια) y el *ser en potencia* (δύναμις), el *ser verdadero* (ἀληθής) y el *ser en falso* (ψεῦδος).

Entre todas las categorías, el modo de ser primero es la *sustancia.* No es que sólo existan sustancias: también hay accidentes. Pero éstos existen en la sustancia (οὐσία), que es *individual.*

4. Filosofía Natural (Física).

ARISTÓTELES, gracias a la distinción fundamental entre el *ser en potencia* y *ser en acto,* consigue construir una Filosofía del mundo material o Naturaleza, que, sin duda ninguna, constituye el último grado de madurez al que podía llegar el pensamiento griego. Todos los filósofos anteriores están operando en el pensamiento de ARISTÓTELES, que, lejos de perder alguno de los motivos de la Filosofía griega, los integra todos en una sinfonía grandiosa y definitiva.

ARISTÓTELES contempla el universo tal y como aparece a la percepción: el sol, los astros, los eclipses, los animales, los bosques, el mar; es decir, la *Naturaleza,* que es múltiple y cambiante: constantemente unos seres se transforman en otros, nacen unos de otros, se devoran los unos a los otros.

> La Naturaleza puede definirse como el *conjunto de cosas que se mueven.*

Ahora bien: ¿Cómo atreverse a decir que este espectáculo que nos ofrece la Naturaleza sea un engaño de los sentidos (PARMÉNIDES)? No, ni siquiera puede ser una realidad disminuída, una *sombra* (PLATÓN), o un movimiento de lo accidental (DEMÓCRITO). La naturaleza es una realidad plena, es *ser auténtico,* verdadero; no es ser falso, engañoso. Y esta creencia no es una teoría filosófica: se toma como una creencia de evidencia inmediata, como el testimonio de los sentidos. Existe la naturaleza, y ésta es un conjunto de cosas que se mueven.

Al moverse, una cosa que no existía pasa a existir: ¿de dónde procede? No puede proceder del no ser, pues de la nada nada sale. Tampoco del ser (es decir, de un tipo de ser del mismo orden que el conocido por los sentidos), pues en este caso ya existiría del mismo modo que ahora y no podría decirse que ha aparecido. Luego procede del *ser en potencia.* Por consiguiente, la teoría del ser potencial real está basada en la confianza en la realidad del mundo que nos muestran los sentidos: esta realidad tiene un tipo de ser (el ser actual), que debe respetarse y del que partimos.

El ser en potencia se ha transformado en ser en acto; esta transformación es el movimiento, que ya no será el paso del no ser al ser, sino el paso del ser en potencia al ser en acto.

Ahora bien: si nos fijamos en un movimiento real (por ejemplo, el desarrollo de la bellota en encina), vemos que el ser en acto (la encina) sale de otro ser en acto (la bellota): luego el *ser en potencia,* exigido por el razonamiento metafísico, estará «localizado» en un ser en acto; la potencia existe, pues, en un ser en acto; y, así, decimos que la bellota (en acto) *tiene en potencia* la encina. (Es imposible *imaginarse* cómo está la encina en la bellota. Sabemos que tiene que estar *totalmente,* según el modo de ser potencial; es falso, pues, imaginar una encina pequeñita contenida en la bellota y que luego crece, como decían los pre-formalistas.) Por consiguiente, cuando decimos que se verifica una transformación del ser en potencia en ser en acto, tenemos que tener en cuenta que tomamos el ser en potencia en cuanto que es potencia, no en cuanto que es (o está) en acto (por ejemplo, la encina en potencia es la bellota en acto). Todo esto quiso ARISTÓTELES decir en esta su famosa definición del movimiento:

El movimiento es el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia.

Ahora bien: en el movimiento, un ser en potencia se transforma en un ser en acto. Como el ser en potencia, a su vez, está en otro ser en acto, lo que ha sucedido es: que un ser en acto ha adquirido algo que antes no tenía, y ha perdido algo que antes tenía. Pero en esta transformación, algo ha quedado común en el cambio, que es el *sujeto* mismo que se ha movido. Empleando el lenguaje platónico, debemos decir que la bellota ha perdido su idea o forma de bellota y en su lugar ha aparecido la idea o forma de la encina: pero no sería correcto pensar (como hacía PLATÓN) que lo que ha sucedido es simplemente un cambio de formas subsistentes (que existieran por sí mismas). Si la bellota ha perdido su forma y en su lugar ha aparecido otra, esto es, porque

la forma de la bellota residía en un *sujeto* que *es el mismo* que recibe a la forma de la encina. Pero como, a su vez, la bellota procedía de otros seres, resultará: que en todos los seres reales de la naturaleza hay una *forma* que descansa y moldea a un *sujeto.* En el *movimiento,* lo que sucede es que este sujeto recibe formas distintas de las que tenía. Como, en principio, todas las cosas pueden transformarse en las demás, resultará que hay un *sujeto* común a todos los seres de la Naturaleza. Este *sujeto,* en sí mismo, estará totalmente indeterminado, tendrá en potencia a todas las formas: por eso es *potencia pura,* y, por eso, no existe separado (pues lo potencial sóio existía en un acto). Existe siempre actuado, informado, así como la forma no existe separada, sino en un sujeto. Lo que existe es, pues, el compuesto de *sujeto y forma.* Al sujeto lo llamó ARISTÓTELES materia prima. De aquí que en su teoría de la composición de todos los seres de la naturaleza, según el sujeto y la forma, se llama *Hilemorfismo* (hilé = materia; morfé = forma). La materia es lo común, el fundamento de la *unidad* de la naturaleza: la forma es lo peculiar, el fundamento de la diversidad. El acto separa, dice ARISTÓTELES.

No debe confundirse la materia prima de ARISTÓTELES con la materia de la Física moderna, que tiene ya una forma, la de la cantidad. La materia de la Física moderna es *materia segunda* que tiene en potencia otras formas; pero sólo la materia primera es potencia pura.

Para que el movimiento se produzca es necesario—dice ARISTÓTELES— no sólo disponer de un compuesto de *materia y forma* (éste es siempre individual y concreto, no abstracto), sino también de algo que determine que un *compuesto hilemórfico* pierda su forma y adquiera otras (así, la bellota necesita el calor, la humedad, etc., para germinar). Esto, que determina desde fuera (extrínsecamente) el movimiento, es decir, la aparición de un nuevo ser, se llama *causa* (extrínseca o exterior) y debe estar en acto. Hay dos causas extrínsecas: la *eficiente* y la *final.*

Causa es todo ser que «suministra ser» a otros entes. Por eso también la *materia* y la *forma* son causas (intrínsecas) del compuesto. Estas dos causas, con las dos causas exteriores, suman las *cuatro causas* del movimiento. Cuando el mármol se transforma en estatua, la causa material es el mármol; la formal es la figura de la estatua (no siempre la *forma* ontológica es figura. También es forma el alma, la mentalidad, etc.). La causa eficiente es el escultor que la cincela. Pero si el escultor no tuviera una finalidad, el cincel no se movería como se mueve: luego la causa final es imprescindible para explicar el movimiento.

Si la *naturaleza* es un ser que se mueve, será porque es movido por causas eficientes y finales, que serán motores en *acto.* Ahora bien: un motor, aunque sea en *acto,* puede no ser en *acto compuesto*; la acción de mover es para él un movimiento, luego necesita de otras causas que le pongan en disposición de

mover. Así, los elementos (aire, agua, tierra, fuego) de la tierra que ocupa el centro del universo, son movidos por el movimiento circular del cielo, que *revuelve,* por así decir, todos los seres del mundo sublunar. El *cielo* ya no está compuesto por los cuatro elementos, sino por un quinto (la *quintaesencia*), que es el *éter*. Pero ¿quién mueve al Primer Cielo? Otro motor que estará en acto, y que no puede tener potencia, pues en otro caso haría falta otro motor, y así ad infinitum. Luego el *Primer Motor* es *acto puro,* ser perfectísimo, que mueve, por así decir, sin que sus impulsos signifiquen en el movimiento cambio: *mueve por su propio ser,* por ser acto puro (y, por tanto, *inmóvil*: no puede moverse por carecer de potencia). Mueve desde toda la eternidad, pues su ser es motor, aunque sin «saber» que mueve, sin fatigarse—diríamos—por mover. Mueve a la naturaleza, que es *eterna,* increada (hasta el cristianismo no sabía la Filosofía que el mundo ha sido creado). El *primer motor* de ARISTÓTELES es, pues, el ser de PARMÉNIDES: pensamiento puro, pensamiento sobre sí mismo (noesis noeseos), pues él es autónomo y perfecto; además, uno, inmóvil, infinito e imperecedero.

El sistema de ARISTÓTELES nos ofrece una visión puramente pagana del ser: el *acto puro,* perfecto en sí mismo, feliz y sin saber nada del mundo, moviéndolo por superabundancia de *energía* eficiente y ejemplar. La naturaleza eterna, moviéndose desde siempre a causa de la acción del acto puro, y buscando imitarle eternamente, en un inacabable desarrollo de la potencia al acto. El sistema de ARISTÓTELES es, por tanto, puramente *naturalista* y la naturaleza es su verdadero *campo de resolución.*

San Agustín y Santo Tomás habían de ser los cristianizadores de ARISTÓTELES, el cual, por sí mismo, desconocía principios fundamentales de la concepción cristiana:

a) La creación *ex nihilo* de la naturaleza.
b) El providente y amoroso conocimiento que Dios tiene del mundo.
c) La posibilidad del hombre de salir de la naturaleza y dirigirse a Dios, capaz de atenderlo.

5. La Psicología aristotélica.

El movimiento en sentido estricto puede tener lugar en tres categorías distintas del ser, lugar, cualidad y cantidad, porque sólo en estas categorías hay verdadera continuidad entre extremos que cambian. Un astro se mueve localmente (cambia de lugar); un cuerpo que se enfría se mueve cualitativamente; un animal que crece, y aumenta de volumen, se mueve según la cantidad. El movimiento local es estudiado en el tratado *Sobre el Cielo,* y corresponde a la mecánica de nuestros días. El movimiento cualitativo está tratado en «*Sobre la generación y corrupción*», y corresponde a la Química de nuestros días. El movimiento cuantitativo lo estudia ARISTÓTELES principalmente en *Sobre*

el alma (περὶ ψυχῆς), y corresponde a nuestra Biología y Psicología. En efecto, dice ARISTÓTELES que el movimiento, según la *cantidad,* es propio de los seres vivientes, pues sólo los seres vivientes pueden cambiar verdaderamente de cantidad (una *dilatación* de un cuerpo inorgánico no supone cambio de cantidad: el *peso* es el mismo. Sólo cambian de lugar las partículas). Pero en el crecimiento cambia *la cantidad misma de la sustancia viva.*

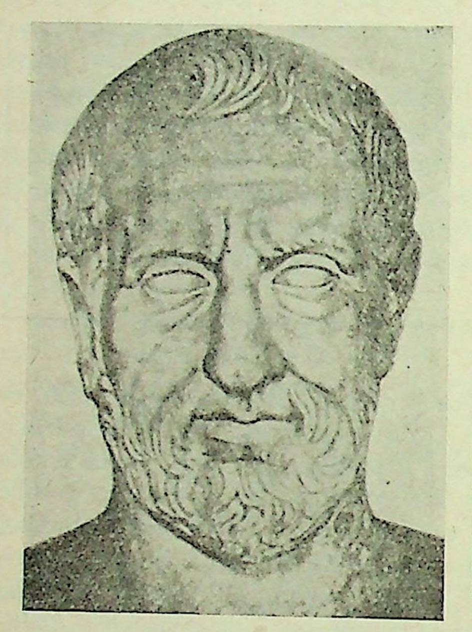
La *vida* es, pues, para ARISTÓTELES un modo singular de *moverse:* el *cuerpo viviente* se mueve de un modo especial, que consiste en un moverse a sí mismo, un automoverse, gracias al cual cambia la cantidad (el cambio de cantidad es diferencial de la vida, como lo es el *ver* o el *oír;* pero no es lo *exclusivo* de la vida). El cuerpo viviente es un *organismo,* compuesto de partes, gracias a lo cual unas mueven a las otras.

Según ARISTÓTELES, la vida puede prender en un ser inorgánico, es decir, que de una charca pueden nacer animales (*generación equívoca* se llama a esta forma de nacimiento, que va contra el principio moderno: *omnis cellula ex cellula*). Pero si lo inorgánico puede convertirse en conviviente, será porque tiene la vida en potencia. Luego para pasar al acto necesitará, por de pronto, una forma que es el alma (*psijé*); por eso dice ARISTÓTELES que el alma es *el acto primero del ser que tiene la vida en potencia.* Además, es necesaria una causa eficiente para que el cuerpo pueda *animarse*: esta causa creía ARISTÓTELES que era el movimiento de los astros, que es circular, e imprime, en ciertos lugares, a los elementos sublunares, un giro singular, acompañado de un *calor* distinto del fuego, y que es la *vida.*

Hay tres almas: vegetativa, sensitiva y racional. En el alma racional, hay que distinguir el *Nus poietikós* y el *Nus pathetikós,* como conceptos necesarios para explicar el conocimiento *racional.* Porque éste sólo toma comienzo por excitación de los sentidos; pero los sentidos, inferiores, no pueden actuar sobre lo superior, el entendimiento. Luego es necesario un principio que *desmaterialice* y transfigure la sensación (materia), por la abstracción, y proyecte, como la luz, el reflejo, el resultado en el entendimiento (posible). Probablemente ARISTÓTELES pensó que el alma racional es inmortal, al menos, el entendimiento agente.

6. Filosofía moral y política.

El hombre, como todo ser de la naturaleza, tiende a un fin: este fin, según ARISTÓTELES, es la *felicidad*. ARISTÓTELES es un espíritu pagano; por consiguiente, la *felicidad* que ARISTÓTELES investiga es la que puede conseguirse en la vida mortal. La *Ética* es la ciencia que pretende averiguar en qué consiste la felicidad y cuáles son los *medios* para alcanzarla (que son las virtudes).



TEOFRASTO

Según ARISTÓTELES, la *felicidad* no consiste sólo en los placeres inferiores, ni tampoco sólo en los superiores. Espíritu equilibrado, ARISTÓTELES ve que la felicidad completa exige la colaboración de todas las facultades, y tanto el dinero como la sabiduría son necesarias; pero todos estos componentes están subordinados a la parte superior, que es la vida filosófica.

Las virtudes son instrumentos o medios para conseguir la felicidad.

Son *hábitos* o *costumbres*, que contraemos gracias a actos, que nos ayudan a cumplir el fin natural: es decir, nos ayudan a no desviarnos de la línea natural. Como la desviación puede ser por exceso o por defecto, de aquí que se diga que por la virtud es el *medio* (μεσότης) entre dos extremos viciosos: por ejemplo, la *fortaleza* es medio entre la *cobardía* y el *atrevimiento*; la *liberalidad* es medio entre la *tacañería* y la *prodigalidad*, etc. Las virtudes pueden afectar al entendimiento (virtudes *dianoéticas*) y a la voluntad (virtudes *éticas*).

La *amistad* es considerada como una virtud importantísima. «Un hombre sin amigos, no tendría el gusto de vivir.» El hombre es animal social y la ciudad y la familia son los núcleos sociales fundamentales.

TEXTO PARA COMENTAR

De la locuacidad

La «locuacidad» es «profusión de largos e inconsiderados discursos». El «locuaz», pues, o «hablador», es de este modo: sentándose junto a otro a quien no conoce, y muy arrimado a él, lo primero que hace es un largo elogio de su propia mujer; después le expone el sueño que ha tenido aquella noche. Sucesivamente le encaja, uno por uno, los platos que le sirvieron en la cena, y cebado ya en la conversación, añadirá que los hombres de estos tiempos son mucho peores que los antiguos; el precio que tiene el trigo en el mercado, y cómo la ciudad se va llenando de extranjeros. Cuenta que el mar está navegable desde las fiestas bacanales; que si Dios enviase lluvia irían muy bien los campos y cosechas; que para el año siguiente ha de labrar por sí mismo sus tierras; que cuesta mucho trabajo mantenerse; que Damipo fué el que puso la mayor antorcha en los misterios o fiestas religiosas. Le relatará también cuántas son las columnas del Odeón o teatro de música. «El día de ayer—dirá—tuve «vómitos». Y «¿qué día es hoy?» Si alguno le pudiere aguantar, no haya miedo que él le deje.

(TEOFRASTO, *Caracteres Morales,* III.)

LECCION X

LOS SISTEMAS MORALES Y EL NEOPLATONISMO

1. La época helenística.

A la muerte de Alejandro, y con la descentralización de los Diádocos, se observa un nuevo giro en el desarrollo de la cultura antigua. *Alejandría* será la nueva ciudad que competirá con Atenas y acabará por suplantarla. Llega a ser el foco espiritual del mundo antiguo, regido políticamente por Roma. En Alejandría se dan cita todos los filósofos, religiosos y científicos. La Filosofía, la erudición, la Medicina, las Matemáticas alcanzaron niveles asombrosos.

Pero los nuevos tiempos traen un conocimiento mayor de las gentes, un cosmopolitismo y una influencia mutua de culturas que pone en crisis las creencias y forma de vida tradicionales. Los *magos* sustituyen a los sofistas (por ejemplo, APOLONIO DE TIANA). La Filosofía acude también a la necesidad de prestar una dirección espiritual a los hombres inquietos y desmoralizados, dándoles un ideal de vida que es el *sabio,* en el sentido no del científico, sino del que tiene la sabiduría de la vida. En este estado de cosas, sobreviene el Cristianismo, que sostiene un largo período de lucha con la cultura clásica, hasta que, milagrosamente, la absorbe, la asimila y la cristianiza. El último destello del mundo helénico alumbra en el siglo III con la figura de PLOTINO. Pero el espíritu cristiano ya está en marcha y el pensamiento de PLOTINO inmediatamente será a su vez asimilado, en lo que tiene de auténtico, por los pensadores modernos, sobre todo por SAN AGUSTÍN.

2. El escepticismo.

En cierto modo, puede decirse que todas las Escuelas Filosóficas griegas lanzan algún vástago hacia el escepticismo. Los *eleatas,* dudando de los sentidos llevan al escepticismo a GORGIAS; la Escuela de HERÁCLITO, por la misma razón, a PROTÁGORAS. DEMÓCRITO, también muy desconfiado del conocimiento, lleva al escepticismo a ANAXARCO, que fué muy amigo de PIRRÓN. Los sofistas, con su teoría de la *isostenia* (o equivalencia de las opi-

niones contrarias) habían preparado el ambiente para la desconfianza sistemática en el conocimiento.

El fundador del escepticismo fué PIRRÓN DE ELIS, nacido en el año 365. Con ANAXARCO estuvo en Asia, en las campañas de Alejandro Magno; allí aprendió, probablemente de los *Gimnosofistas,* el verdadero eje de su sistema: que el fin último era la tranquilidad, la renunciación a todo, el ascetismo, obtenido por el alejamiento de todo interés y preocupación. Su amigo ANAXARCO le habría transmitido la enseñanza de DEMÓCRITO: buscar el buen humor (εὐθυμία) pese a que los sentidos nos engañen. PIRRÓN interpreta esta enseñanza en un sentido oriental, inusitado entre los griegos: la *ataraxia,* la tranquilidad resignada, indiferente por todo (la apatía). Nada sabemos seguro: ni qué es lo bueno ni qué es lo malo; ni lo que puede reportarnos utilidad o desgracia ante cualquier cosa, igual es afirmarla que negarla. El *sabio,* por tanto, debe suspender (epojé) todo juicio de afirmación o negación, no debe decir nada (afasia).

> De la duda quiere hacer PIRRÓN un instrumento de moderación, de firmeza y de dicha.

El sabio no cree en nada, ni se apasiona por nada: respetará las costumbres de su ciudad (contra lo que pensaban los cínicos) y hasta aceptará, si se lo ofrecen, el cargo de sacerdote. Pero su estado será la tranquila indiferencia (adiaforia) que le permitirá ser feliz.

Como se ve, pues, el pirronismo tiene un fin esencialmente moral. A él se inclinaron algunos académicos, como ARCESILAO y CARNEADES. Pero, sobre todo, rebrotó en el llamado *nuevo escepticismo* o *escepticismo dialéctico,* que se afana en encontrar argumentos dialécticos para persuadir acerca de la conveniencia de la actitud escéptica. Los más famosos representantes del escepticismo nuevo son ENESIDEMO y SEXTO EMPÍRICO.

ENESIDEMO, contemporáneo de CICERÓN, enseñó hacia el año 80 a. C. Lo más original suyo es la doctrina de los *Tropos* (razones por las cuales se llega a la conclusión de que hay que suspender el juicio; es decir, no afirmar ni negar nada, sino dudar de todo). Ejemplos de tropos, el de la diversidad de opiniones de filósofos, el de los animales (cada animal ve el mundo a su modo: luego no hay un mundo seguro). El de los engaños de los sentidos (vemos un bulto y creemos que es un hombre; resulta que es un árbol).

SEXTO EMPÍRICO nació hacia el año 200 d. C. y escribió las *Hipotiposis pirrónicas.* SEXTO EMPÍRICO es un médico que duda de todo, pero que se afana en dar reglas que tengan cierta probabilidad, por el hecho de haberse observado muchas veces en la experiencia (empiria).

3. El epicureísmo.

EPICURO (341-270) era un hijo de un colono ateniense de Samos, que, en Atenas, fundó una escuela en el propio *jardín* de su casa (por eso se habla del *Jardín de EPICURO,* que alcanzó una extraordinaria difusión por todo el mundo clásico. Era una Filosofía de la vida que predicaba el placer moderado y ofrecía tranquilidad espiritual a las gentes. En Italia llegó al vulgo y, desde luego, a los grandes hombres de los últimos tiempos de la República: PISÓN, CASIO (que, con BRUTO, estoico, fué el asesino de CESAR) y luego LUCRECIO (99-55) y HORACIO (65-8). LUCRECIO, en su poema *De Rerum Natura,* expone, en hermosos hexámetros, la Filosofía de EPICURO.

> Dividían los epicúreos la Filosofía en tres partes: *Canónica, Física* y *Etica,* pero las dos primeras estaban totalmente ordenadas a la Etica. La Física la tomaban de DEMÓCRITO; la Etica tenía su precedente en el hedonismo de los cirenaicos.

La *Canónica* epicúrea es una colección de reglas prácticas para distinguir lo verdadero de lo falso. Son materialistas, como DEMÓCRITO, en la Teoría del Conocimiento: todo lo que conocemos procede de las peliculillas (eidola) que despiden los cuerpos y nos entran por los sentidos o poros. Por consiguiente, todo lo que *sentimos* no puede ser falso: éste es, pues, el primer canon o regla. El segundo es el de la anticipación (πρόληψις): las imágenes nos sirven para presentarnos de antemano cosas que van a suceder y con las que podemos contar con certeza.

La *Física* es materialista. El mundo es material y eterno, compuesto de átomos, los cuales difieren por la forma (σχῆμα), por el *tamaño* (μέγεθος) y por el *peso* (βάρος). En esta última característica diferencian su atomismo del de DEMÓCRITO. Los átomos no tienen movimiento espontáneo: EPICURO concibe a la materia como inerte. Por eso, sólo el peso les hace caer en el vacío, en una lluvia eterna: cuando alguno se desvía de su línea vertical (a esta

desviación se llama *clinamen,* o, en griego, παρέγκλισις), da lugar a apelotonamientos que son núcleos de los mundos. Entre los mundos están los dioses, que no son sino conjuntos de átomos más sutiles y radiantes. No existe finalidad alguna en la Naturaleza.

La *Etica,* parte fundamental del Sistema, es un *hedonismo.* Toda la vida debe ordenarse al placer para obtener la *serenidad* o *felicidad.* Lo que la *sensación* representativa (φαντασία) en Canónica, es la pasión (πάθος) en la Etica. A toda sensación acompaña una pasión, que es *placer* o *dolor.* La Etica enseña los modos de acercarse a aquél y de huir de éste. Gracias a las *prolepsis* sabemos lo que resulta de cada sensación experimentada; así no siempre deberemos desear una sensación agradable (como los cirenaicos), cuando sabemos, por las anticipaciones, que de ella se va a derivar un dolor mayor. Debemos guiar reflexivamente nuestra vida para que al final, en la balanza de nuestra existencia, la suma de placeres haga bajar más el platillo que la suma de los dolores.

> De aquí que EPICURO, prácticamente, lejos de entregarse al desenfreno de los placeres, llevase una vida sobria y casi estoica.

(No todos los epicúreos siguieron este criterio. Por eso se les llamó «cerdos de la piara de EPICURO»).

Entre las medicinas que recomendaba EPICURO para ayudarnos a la felicidad, destaca:

1.° Evitar el miedo a los dioses. De aquí la irreligiosidad epicúrea.

2.° Evitar el miedo a la muerte, dado que al morir, el alma muere también: «cuando existo yo, no existe la muerte; cuando existe la muerte, no existo yo».

3.° Llevar una vida retirada, en una *áurea mediocridad* (HORACIO). El epicureísmo es, en el fondo, profundamente pesimista y decadente.

4. El estoicismo.

El estoicismo es un sistema fundado por ZENÓN, de Chipre (336-264), que llegó a Atenas como comerciante y escuchó al cínico CRATES; al académico JENOCRATES y a otros, fundando, hacia el año 300, su propia escuela, en un

pórtico que tenía pinturas del famoso Polignoto. Por esto su escuela fué conocida por la Escuela del Pórtico o estoica. ZENÓN se suicidó, en edad avanzada, y su ejemplo fué seguido regularmente, como costumbre valiente y elegante (el «suicidio filosófico») dentro del paganismo.

El estoicismo se divide en tres etapas: *estoicismo antiguo:* ZENÓN, CLEANTES y CRISIPO. *Estoicismo medio:* PANECIO y POSIDONIO. Y *estoicismo nuevo:* SÉNECA, MARCO AURELIO y EPICTETO.

El *estoicismo antiguo* se desarrolló en Grecia. Además de ZENÓN es famoso CLEANTES, por un hermoso himno a Zeus que fué muy conocido en la antigüedad. CLEANTES, hombre de gran voluntad, tenía que trabajar por las noches como panadero y aguador para poder, durante el día, escuchar a ZENÓN. CRISIPO, según muchos, fué el que salvó al estoicismo de los ataques escépticos. Es famoso por su fecundidad literaria (se dice que escribía 500 líneas diarias).

El *estoicismo medio* llevó las ideas estoicas a Roma. En Roma había llegado a ser una exigencia social que los jóvenes distinguidos fuesen a Atenas, a Rodas, a Alejandría para escuchar a algún filósofo afanado. Sin embargo, Roma no produjo jamás grandes filósofos, ya que todas las ideas originales vinieron de Grecia. El estoicismo prendió profundamente en Roma, pues se armonizaba muy bien con el carácter fuerte y varonil de los romanos y con la ciencia del propio Derecho romano. PANECIO (180-110) atrajo a la Filosofía estoica a Escipión Emiliano y a todo su grupo; también fué muy famoso POSIDONIO, de Siria, cuyas lecciones escucharon Cicerón y Pompeyo. POSIDONIO fué considerado como el sabio de los estoicos por dominar casi todas las ciencias (Astronomía, Geografía, Matemáticas, Medicina). La teoría política estoica del Imperio Universal había de prosperar en los espíritus romanos, que asumían la responsabilidad de conseguirlo.

El *estoicismo nuevo* se desarrolló ya en Roma, y su difusión la demuestra el hecho de que sus más famosos representantes pertenecen a las más diversas clases sociales: un esclavo, EPICTETO, que vivió del 50 al 117, del que se conservan unas famosas *Máximas;* un caballero romano, SÉNECA (3-65), del que hablaremos especialmente, por ser español ilustre, y un emperador, MARCO AURELIO (121-180), autor de unos *soliloquios o reflexiones: «A sí mismo».*

Los estoicos consideraron dividida a la Filosofía en tres partes: *Lógica, Física* y *Etica.*

La *Lógica* la subdividieron en Retórica y Dialéctica. En su *Retórica* cultivaron la Gramática, y muchos de los conceptos gramaticales nuestros proceden de los estoicos. En *Dialéctica,* sus teorías principales eran: el desarrollo de los silogismos hipotéticos (que no había tocado ARISTÓTELES), reducción de las diez categorías de ARISTÓTELES a cuatro. Su más famosa teoría es la de las *nociones comunes* (κοιναὶ ἔννοιαι), es decir, ideas que todo el mundo tiene desde niño, como todo el mundo tiene dientes o brazos, a no ser que sea

un anormal. Por ejemplo, la idea del Mundo, la idea del Bien y Mal, la idea de Dios.

En *Física* desarrollaron una doctrina panteísta, uniendo el materialismo y el hilemorfismo aristotélico: el mundo tiene materia y forma, que es Dios (el Logos). Por eso, todo es corporal, y, al estilo de HERÁCLITO, llaman *hábito cálido o fuego* al espíritu del universo. La más destacada teoría de los estoicos es el *Fatalismo*: todo sucede necesariamente, todo está presidido y regulado por este dios corporal que es el *Hado* (εἱμαρμένη). Todo tiene su fin, hasta los ratones (CRISIPO). En el mundo, todo está previsto; las formas que aparecen no son sino el desarrollo de unas semillas que desde siempre están en la materia (λόγοι σπερματικοί).

La *Etica* es la parte fundamental del sistema estoico y la Física es sólo una preparación para la Moral. En efecto: como en el universo todo sucede fatalmente, la vida auténtica consiste en saberse someter a las leyes de la Naturaleza: vivir conforme a la Naturaleza; y el fin del hombre es sumirse en el Todo, reintegrarse a la vida universal.

Pero vivir conforme a la Naturaleza tiene dos consecuencias para los estoicos:

a) *Una negativa*: vivir conforme a la Naturaleza implica dejar de vivir conforme a lo que no es natural, o sea, evitar lo artificial y convencional. Las principales convenciones que deben borrarse son: las clases sociales (todos somos hermanos), la diversidad de leyes en favor de un código universal (*Derecho natural*) y las fronteras artificiales entre los pueblos. El sabio es «ciudadano del mundo», *cosmopolita.* Sobre esta idea, muchos defendieron el Imperio Universal.

Asimismo, contra la naturaleza humana auténtica luchan las pasiones. La naturaleza del hombre es racional; por eso, las pasiones —v. g.: la cólera, el miedo, la envidia, el deseo de enriquecerse—deben ser también sofocadas, como brotes que son de la parte irracional del alma humana. La *apatía* (ἀπάθεια), o ausencia de pasiones, es lo que ha pasado por más característico de los estoicos y, hoy día, cuando decimos *estoico,* entendemos sobre todo el hombre que no se inmuta ante la calamidad, que soporta insensiblemente los mayores males y aun los mayores bienes. *Sustine et abstine*: soporta y renuncia, era una máxima estoica.

b) *Otra positiva*. La naturaleza es la razón, el *Logos,* y en el hombre se expresa por la virtud que debe darnos la *autarquía* o dominio de nosotros mismos. La *virtud* cardinal es la sabiduría (según CRISIPO, la fortaleza), y de ella se derivan todas las demás. El sabio es feliz solamente cuando obra virtuo-

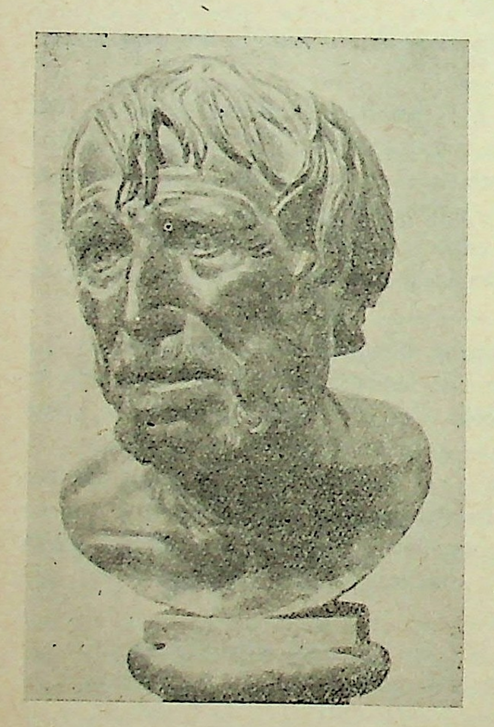
samente (rigorismo estoico); los honores, el dinero, no significan nada para la verdadera felicidad, que puede florecer en medio de la pobreza y sufrimiento (contra ARISTÓTELES).

Lo más característico de la teoría estoica de las virtudes es lo siguiente: que las virtudes se poseen todas a la vez, de manera que si se pierde alguna, se pierden todas y si se adquiere alguna, se adquieren todas (*Revolución del carácter,* de KANT). Los hombres se dividen en sabios (o buenos) y malvados (o locos).

---

5. LUCIO ANNEO SÉNECA.

LUCIO ANNEO SÉNECA nació en Córdoba el año 3 y murió el año 65. Era hijo de Séneca el Retórico, y recibió en España una educación exquisita. Fué a Roma como abogado; Calígula le obligó a apartarse de la vida pública, y entonces se dedicó a la Filosofía estoica. Pero luego volvió a la vida política y fué nombrado cuestor. Envuelto en una conjuración, lo desterró Claudio, y SÉNECA fué a Córcega, donde estuvo siete años. De allí le llamó Agripina, esposa de Claudio, para que educase a su hijo Nerón. Llegó a ser ministro de Nerón, pero cayó en desgracia. SÉNECA, que había amasado una hermosa fortuna (casi dieciocho millones de dracmas), intentó retirarse, pero se le imputó complicidad en la conjuración de Pisón, el año 65, y Nerón le ordenó suicidarse. SÉNECA murió estoicamente: se abrió las venas con imponente serenidad. Paulina, su mujer, quiso seguirlo y se abrió también las venas, pero los soldados lo impidieron y vendaron sus heridas.



SÉNECA

Las obras más importantes de SÉNECA son las siguientes: *Naturales quaestiones, Epistolae ad Lucilium* (124), *De beneficiis, Consolatio ad Helviam* y *De vita beata.*

SÉNECA es un expositor brillante de la Filosofía estoica, a la que matiza con rasgos personales muy característicos. Aparte de su interés literario y de la maravillosa variedad de argumento que aporta para probar tesis ya conocidas (por ejemplo, que el sabio debe ser imperturbable), los puntos principales en que SÉNECA pone un sello personal, son los siguientes:

1. El concepto estoico de *Logos,* que es panteísta y materialista, lo interpreta SÉNECA en un sentido más religioso, entendiéndolo como Dios, y al Hado, como Providencia. Se aproxima, pues, notablemente, al pensamiento cristiano.

2. SÉNECA muestra una gran afición por el estudio de la Naturaleza, en cuanto medio que es para descubrir algo de la esencia de Dios.

3. Atenúa considerablemente el rigorismo de la distinción entre sabios y malvados; comprende que todos los hombres somos hermanos, y que es necesario tener *compasión* por el desgraciado y por el prójimo que no logra la perfección. Además, ni el sabio es tan perfecto ni el malo es tan miserable como piensan los estoicos clásicos.

4. También atenúa el rigorismo estoico de la virtud. La felicidad se da en la virtud, pero también la salud, las riquezas contribuyen a la vida feliz.

5. SÉNECA, lejos de limitarse a especulaciones abstractas, desciende a detalles y ofrece remedios prácticos, exhortaciones populares: «acción, no palabras, debe enseñar la Filosofía». Es el primer romano que condena la lucha de los gladiadores.

6. SÉNECA, por último, sospecha la inmortalidad personal del alma. No es sólo que el alma se reintegre en el Mundo, difundiéndose en él impersonalmente. SÉNECA considera, platónicamente, al alma como parte del cuerpo, y espera una vida ideal futura y plenamente feliz.

> En conclusión: el estoicismo de SÉNECA está notablemente atenuado en su rigorismo primitivo, gracias a una influencia platónica y religiosa, que hacen de SÉNECA un filósofo ecléctico.

SÉNECA influyó notablemente en la Filosofía moral, sobre todo en España, hasta el punto de que podría decirse que existe una *constante estoica* en los españoles, cuyo iniciador ilustre es SÉNECA. Baste citar los nombres de QUINTILIANO, QUEVEDO, CERVANTES, GANIVET como prueba de ello.

6. El neoplatonismo.

Alejandría fué un foco intensísimo de vida espiritual, donde se dieron cita las religiones más diversas; y es a partir de éstas por donde se invocó la Filosofía platónica, como sistema racional adecuado para la aclaración de los misterios.

Dentro de la comunidad hebrea de Alejandría, vivió un sacerdote judío FILON (25 a. C-40 d. C.) que trató ya de interpretar el Antiguo Testamento a la luz de las ideas platónicas: La Escritura tiene un sentido alegórico. Dios, contra los estoicos, es transcendente; Dios ha creado el mundo, pero a través del *Logos* (en latín *Verbum*), que encierra en sí las ideas o arquetipos platónicos.

Pero la renovación más plena de PLATÓN, no ya en el sentido escolástico de la Academia, sino infundiéndole nueva vida, iba a corresponder a hombres que están en contacto con las religiones egipcias, con los misterios de Isis. Estos hombres lanzaron el último destello del alma helénica, matizada por el sentido religioso del oriente.

El neoplatonismo es, en efecto, el último producto del pensamiento helénico, en cuanto asentado en la naturaleza eterna, en el paganismo, si bien interpretado con un sentido religioso.

El fundador del neoplatonismo es AMMONIO SACCAS (172-242), cristiano renegado, que abrió en Alejandría una escuela de Filosofía en la que se leía a PLATÓN. Entre sus discípulos, apareció PLOTINO, que fué quien verdaderamente elevó a una altura grandiosa la nueva tendencia, construyendo un sistema filosófico que puede considerarse como el canto de cisne de la Filosofía griega.

PLOTINO (204-269) fué un egipcio que se educó en Alejandría. Su vida la escribió PORFIRIO, el autor de una Introducción a las categorías de ARISTÓTELES, es decir, de la *Isagogé*, donde expone la teoría de los predicables. PORFIRIO cuenta que jamás habló PLOTINO de su familia o patria: su

espíritu cosmopolita y religioso, que veía a Dios en todas las partes, le dispensaba de «sentimientos privados» (cuenta PORFIRIO que llegó a tener *éxtasis intelectuales*). A los 38 años, cuando murió SACCAS, PLOTINO viajó tomando parte en una campaña contra los persas, con el fin de aprender cosas nuevas. Desilusionado, volvió a Roma, donde fundó un círculo al que acudió lo más selecto de la aristocracia romana: el mismo emperador Galieno, y su mujer, que lo veneraba como a un profeta. Hasta pensaron hacer una ciudad dedicada a los filósofos que se llamase *Platonópolis*. No quiso, al principio, publicar sus obras, pero ante las súplicas de sus amigos y discípulos, escribió un conjunto de 54 tratados que PORFIRIO ordenó en grupos de 9, obteniendo una colección de 6 grupos, llamados *Enneadas*. Al final de su vida le sobrevino una terrible enfermedad que le dejó ciego y con el cuerpo cubierto de úlceras, que soportó con una tranquilidad y dulzura admirables. Cuando el médico entró por última vez, PLOTINO le dijo: «sólo te esperaba para hacer ascender lo divino que hay en mí a lo divino que alienta en el universo.»

El pensamiento de PLOTINO es puramente racional, aunque lleno de sentido religioso; por respecto del pensamiento griego viene a ser algo así como SPINOZA por respecto de DESCARTES. PLOTINO no solamente se inspiró en PLATÓN, sino también en ARISTÓTELES.

> Su idea central es la de la Unidad del universo, que es eterno y presidido por una inacabable y solemne legalidad.

Desde siempre, los astros han girado regularmente, conforme a una ley inteligente. ¿De dónde procede ésta? En último extremo, de una unidad absoluta, perfectísima, fuente y razón de todo el ser: a este principio lo llama PLOTINO el *Uno*. El *Uno* es inefable, y ni siquiera podemos decir que piensa en el Mundo: es algo así como el *Nus* o acto *puro* aristotélico. Ahora bien: el *Uno*, desde toda la eternidad, emana, por un desbordamiento o superabundancia de su ser, a la *Inteligencia* (la cual produce en su seno el mundo de la sideas de PLATÓN); la Inteligencia, a su vez, produce por emanación el *Alma* del mundo, que hace encarnar las ideas de la *Inteligencia* en la materia y produce el mundo sensible, que existe desde toda la eternidad. La materia es el mal, y, por eso, el alma humana, destello de la Inteligencia, debe liberarse y remontar o regresar los grados del ser, hasta llegar al *éxtasis* filosófico del *Uno* o a la reintegración en él.

El sistema de PLOTINO no es, pues, panteísta, ya que *Dios*, propiamente, sería solamente el *Uno*, pero no las demás cosas: y el uno está por encima de las demás cosas.

> El Uno eternamente *emana* a los demás principios, llamados las *Hipóstasis* (Uno, Inteligencia, Alma), que derivan las unas de las otras, en una *procesión* eterna.

(*Procesión* es para PLOTINO el concepto homólogo de *evolución* para nosotros.) PLOTINO ofrece imágenes muy bellas para aclarar su emanatismo: el *uno* sería como un foco luminoso que desborda chorros de luz que sucesivamente van expandiéndose y degradándose, pero eternamente.

PLOTINO es, pues, el último esfuerzo del alma griega por fundamentar la creencia mística de que la Naturaleza, pese a su mutabilidad, es eterna, y pese a su multiplicidad, es una.

Pero el cristianismo, con su luz incandescente, hará nublarse la claridad helénica: el mundo ya no será un suelo eterno, sino que es una creación divina: es algo salido *de la nada*.

Ante semejate revolución, la Filosofía griega quedará muda. Sólo los grandes genios cristianos lograrían avivar sus cenizas.

Después de PLOTINO la Filosofía griega tomó un giro místico, con JAMBLICO (330), autor de una *Vida de PITÁGORAS*. También podemos citar a JULIANO el APÓSTATA (332-363), autor de una obra *Adversus christianos*.

ARISTÓTELES siguió cultivándose en la escuela de Atenas, que se desarrolló con un sentido anticristiano. Destaca PROCLO (420-485), que cultivó el panteísmo. Cuando el influjo cristiano creció arrolladoramente, quedó vacía la escuela y JUSTINIANO la cerró (año 529). Los filósofos DAMASCIO y SIMPLICIO se marcharon hacia Cosroes, rey de los Persas, pero volvieron a Atenas; sin embargo, la escuela siguió cerrada.

En Bizancio vivió TEMISTIO, en el S. IV. Los emperadores quisieron implantar la Filosofía para emular a Atenas, pero no tuvieron éxito.

En Alejandría floreció AMONIO, discípulo de PROCLO, y luego FILOPÓN (s. VI), que abrazó la religión cristiana.

En general, en el Imperio bizantino hubo un intenso cultivo de la Filosofía, pero sin capacidad creadora. Se conservó la tradición (mientras que en Occidente incluso se olvida el griego, sólo cultivado en algunas escuelas de Inglaterra). El emperador Miguel Balbo regala al rey de Francia las obras del pseudo DIONISIO, que tradujo ESCOTO ERIGENA. Entre los grandes acontecimientos culturales bizantinos hay que citar la famosa biblioteca de FOCIO, que intentó recopilar todo el saber. También podemos

citar a PSELLUS el VIEJO (S. IX) y a PSELLUS el JOVEN (S. XI). No se olvide la influencia que los bizantinos tuvieron más adelante, en el Renacimiento, sobre todo a partir de la toma de Constantinopla.

TEXTO PARA COMENTAR

Cartas a Lucilio

> «Es tarea más difícil llevar a la práctica los propósitos que concebirlos. La Filosofía debe ser nuestra defensa. Ella nos exhorta a obedecer a Dios de buen grado y resistir a la fortuna con una férrea obstinación. Si quieres consagrarte al estudio, tienes que ser pobre o semejante a pobre. Si vivieres según la opinión, nunca serás rico.»

«Harto sé, mi caro Lucilio, que es evidente para ti que nadie puede llevar una vida feliz y ni siquiera soportable sin la pasión de la sabiduría; y que la vida bienaventurada es fruto de la perfecta sabiduría; y la vida tolerable es hija de la sabiduría incoada. Pero esta evidencia hay que afirmarla, y arraigarla cada día más profundamente, pues es tarea más difícil llevar a la práctica los propósitos que concebirlos. Hay que tener perseverancia y acrecentar la robustez con un trabajo asiduo, hasta que la bondad del alma iguale la bondad de la voluntad. Así que no es menester que me lo certifiques con más palabras y más luengas razones: bien veo tus muchos aprovechamientos, sé qué es lo que inspira tus escritos; lo que me dices no es ni fingido ni afectado. No obstante, decirte he lo que siento; me inspiras esperanza, pero no todavía confianza. Esto mismo quiero que hagas tú; no tienes por qué creer ni pronta ni fácilmente. Examínate tú mismo y obsérvate por todos lados, y, antes que todo, mira si es en la Filosofía que progresaste o es en la vida. La Filosofía no es un señuelo para deslumbrar al pueblo, ni es propia para la ostentación; no consiste en palabras, sino en obras. No tiene tampoco por objeto pasar el día con un apacible entretenimiento, para quitar su náusea a la ociosidad: ella forma y modela el alma, ordena la vida, gobierna los actos, muestra lo que debe hacerse y lo que debe omitirse, está sentada al timón, y dirige la rota entre las dudas y las fluctuaciones de la vida. Sin ella, nadie puede vivir exento de temores, nadie puede vivir con seguridad; a cada hora acaecen accidentes innumerables que reclaman un consejo que sólo a ella debe pedirse.» (SÉNECA, Cartas a Lucilio, XVI, fragmentos.)

LECCION XI

LA FILOSOFIA CRISTIANA.—SISTEMA TEOLOGICO-FILOSOFICO DE SAN AGUSTIN

1. Definición de Filosofía cristiana.

Cristo no fundó un sistema filosófico, sino una religión: la Religión Cristiana. Pero la Religión cristiana contiene enseñanzas que, por referirse directa o indirectamente a la totalidad del universo, tienen relación mediata o inmediata con las cuestiones filosóficas. Estas enseñanzas son tanto de orden especulativo (por ejemplo el dogma de la creación *ex nihilo*) como de orden práctico o moral (por ejemplo, la necesidad de una conducta recta para salvarnos). Por múltiples conductos, por lo tanto, debía tomar contacto la doctrina cristiana con la Flosofía, aunque la divina enseñanza de Cristo fuese una religión y no una filosofía.

Así pues, aunque, en los primeros momentos, los cristianos permanecieron alejados de los filósofos griegos, pronto hubieron de entrar en relación mutua:

La Filosofía fué utilizada por la religión cristiana, tanto *apologéticamente*, para defender la fe (mostrando los puntos de coincidecia entre la Buena Nueva y la Filosofía griega, por ejemplo, el dogma de la inmortalidad y la Filosofía platónica), cuanto *teológicamente*, para iluminar y comprender los misterios religiosos.

Pero también la Religión fué utilizada por la Filosofía, influyendo en ésta de manera decisiva. Muchos de los nuevos dogmas (como la Creación *ex nihilo* y la Encarnación) eran casi absurdos para una mente aferrada a las ciencias paganas (la eternidad de la naturaleza o la lejanía absoluta del Acto puro aristotélico). Para los mismos cristianos, estos misterios tremendos obligaban a refinar los conceptos filosóficos, ya que no bastaban los que los griegos habían descubierto. De este modo, surgieron muchos conceptos y tesis, filosóficos en sí mismos, aunque motivados por la dogmática cristiana, y que, sin la excitación de ésta, probablemente no hubieran sido descubiertos jamás. Por ejemplo, la tesis de la separabilidad de los accidentes, a la que se llegó por las medi-

taciones eucarísticas; asimismo, la distinción entre Sustancia y Subsistencia, que hizo progresar gigantescamente el concepto de Persona (desconocido incluso para ARISTÓTELES), y que fué construído por influencia del dogma de la Encarnación.

Algunos sostienen que debe desterrarse el concepto de *Filosofía cristiana* porque la Filosofía es una ciencia racional, desarrollada por las luces puramente naturales y, por consiguiente, ajena a toda influencia extrarracional. Los filósofos podrán ser cristianos, pero no la Filosofía; del mismo modo que los matemáticos pueden ser cristianos, pero nadie habla de una *matemática cristiana* (BOUDIN).

Este argumento es sofístico porque confunde dos estados del saber filosófico que no es lícito involucrar:

a) El *estado ideal* del saber filosófico, ya descubierto enteramente y organizado por las puras luces racionales. Este estado ideal es una pura utopía, producto de una abstracción: es sólo un límite al que tiende el saber histórico o real.

b) El *estado histórico* del saber filosófico, que es el conjunto de ideas filosóficas que una persona posee en un momento determinado del tiempo y del espacio. En su *estado histórico*, el saber filosófico no es completo, perfecto y autónomo, sino que está influído y condicionado por mil sugestiones y relaciones circunstanciales. Pero siempre que nos referimos a la Filosofía efectiva subentendemos algún estado histórico, pues el estado ideal sólo existe lógica o formalmente, no material y concretamente.

Pues bien: considerando la Filosofía que ha sido efectivamente pensada, o sea en su estado histórico, es imposible negar que existe una Filosofía cristiana, es decir, ante todo, un conjunto de ideas que han sido construídas gracias a la ayuda de la Revelación cristiana y sin la cual, podemos decir con certeza moral, no hubieran podido ser concebidas (SANTO TOMÁS, *Suma contra Gentes*, Lib. I, cap. 4). A este grupo de ideas y tesis filosóficas, que pueden llamarse *genéticamente cristianas*—aunque luego alcancen autonomía y luz propia natural—, se agregan el conjunto de ideas y tesis concebibles sin la influencia de la religión cristiana y que con las primeras constituyen un *Sistema filosófico*, que es, empero, *formalmente cristiano*, es decir, que constituye una auténtica Filosofía cristiana, en tanto que él coincide con la fe y la sirve como instrumento de aclaración teológica.

Definimos, pues, la Filosofía cristiana como el conjunto sistemático de ideas y proposiciones filosóficas cuyos principios concuerdan (mediata o inmediatamente) con los principios dogmáticos y morales de la Iglesia, principalmente (según el Cardenal CEFERINO GONZÁLEZ) con los siguientes:

1.° Existencia de Dios personal, transcendente y providente.
2.° Dios, como fundamento de la moral.
3.° Inmortalidad del alma.
4.° Creación libre *ex nihilo*.

Todos estos principios, por tanto, no solamente son dogmas, sino principios estrictamente filosóficos, aunque alguno (como el de la *Creación*) sólo fuera descubierto gracias a la Revelación. Pero, en sí mismos, pertenecen a la Filosofía, es decir, pueden ser demostrados por la razón natural: forman, pues, un *sistema filosófico.*

Hay otras verdades de Fe que no pueden ser demostradas por la razón: Así, la *Encarnación* o la *Trinidad.* Si construímos un *sistema superior,* en el cual entren elementos filosóficos, pero también teológicos, el sistema obtenido será una síntesis del saber, propiamente teológica, y que podemos llamar sistema filosófico-teológico. Tal que la obra de SAN AGUSTÍN, sobre todo en su Filosofía de la historia, que es más bien teología de la historia, ya que supone la idea de la Encarnación, que no es verdad filosófica, sino verdad superior: verdad de fe o religiosa.

2. La Patrística.

Se llama *patrística* el conjunto de doctrinas desarrolladas por los Padres de la Iglesia (también se incluyen en ella algunos escritores eclesiásticos sin tener la categoría de Padres de la Iglesia).

Son *Padres de la Iglesia* aquellos escritores de doctrina ortodoxa, santidad de vida, antigüedad competente (próximos a Jesús) y que hayan sido declarado como tales por la Iglesia. La etapa patrística suele cerrarse con SAN ISIDORO, entre los Padres latinos, y con SAN JUAN DAMASCENO, entre los padres griegos.

Doctores de la Iglesia son los padres más insignes y también otros teólogos que, aunque no sean antiguos, tengan una relevancia especial. Los doctores han de ser santos. Los cuatro doctores máximos de Occidente son: SAN AMBROSIO, SAN JERÓNIMO, SAN AGUSTÍN y SAN GREGORIO MAGNO. *Escritores* eclesiásticos son las personas que sin ser padres ni santos, han desarrollado con autoridad cuestiones teológicas. La iglesia griega sólo reconoce tres grandes doctores ecuménicos: SAN BASILIO, SAN GREGORIO NACIANCENO y SAN JUAN CRISÓSTOMO.

No ha de creerse que la Patrística sea un conjunto de doctrinas filosóficas. Es, sobre todo, una creación teológica, si bien, de vez en cuando, surge alguna filosófica que, como SAN AGUSTÍN, deslumbra con magnífica intensidad.

La época patrística suele dividirse en tres períodos:

El primero, llamado *anteniceno* (siglos I-IV) es un período de elaboración, sobre todo de la Filosofía platónica (por ORÍGENES); asimismo, un período de intensa lucha contra las herejías y los paganos.

El segundo período se llama *agustiniano.* Suele comenzarse con el Edicto de Milán (a. 313) o bien con el Concilio de Nicea (a. 325) y termina en el siglo V. Es un período de consolidación, y filosóficamente puede caracterizarse por la irrupción de ARISTÓTELES, hecho al que contribuyeron los grandes comentadores de ARISTÓTELES (TEMISTIO, SIMPLICIO, FILOPÓN).

Tercer período: de *transición,* hacia la Escolástica.

Debe tenerse en cuenta que hay figuras de primer orden dentro de la patrística, pero que carecen de interés filosófico (por ejemplo, SAN JUAN CRISÓSTOMO). El siguiente cuadro sólo cita a los que tienen interés filosófico.

Epoca Patrística

- *Primer período* Antenicénico (Siglos II, III)
  - 1. Apologistas
    - San Justino
    - Atenágoras
    - Tertuliano
  - 2. Antignósticos. San Ireneo
  - 3. Escuela Alejandrina
    - San Clemente
    - Orígenes
- *Segundo período* Agustiniano (siglo IV)
  - Padres orientales
    - San Atanasio
    - Eusebio de Cesárea
  - Padres occidentales
    - San Ambrosio
    - SAN AGUSTIN
- *Tercer período* Transición
  - Siglo V.—Pseudo-Dionisio
  - Siglo VI.—Boecio
  - Siglo VII.—San Isidoro
  - Siglo VIII.—San Juan Damasceno (Alcuino).

3. Los primeros filósofos cristianos.

Por tres caminos venían los estímulos para que los cristianos se ocupasen de la Filosofía griega:

1.° La defensa de la religión cristiana ante los ataques de los griegos. Para responderles, era necesario tener en cuenta sus propios conceptos, advirtiéndoles que muchas veces éstos, en lugar de contradecir la fe, la corroboraban.

Esta lucha da lugar a la *literatura apologética.*

2.° La lucha contra las herejías.

3.° La interna iluminación de los misterios por medio de la razón, urgente sobre todo en los filósofos que se habían convertido al cristianismo (como

el propio SAN AGUSTÍN). Estas investigaciones dieron origen a la *Teología*, que floreció sobre todo en Alejandría.

1.° Entre los apologistas griegos, destaca SAN JUSTINO. En la escuela africana, TERTULIANO.

SAN JUSTINO (siglo II) es autor de una *Apología* a Antonino Pio, en la que defiende a los cristianos de las falsas acusaciones, y del *Diálogo contra el Judío Trifón.*

SAN JUSTINO se apoya en la doctrina estoica de las *notiones comunes* para probar que todos tenemos la idea de Dios. También ATENÁGORAS es un griego culto que concede alta estima a la Filosofía y la utiliza ampliamente en sus escritos.

No así TERTULIANO (169-220), autor del *Apologeticus,* y *De anima.* TERTULIANO, apasionado antignóstico, pone como fuente de los errores de VALENTÍN a PLATÓN, revolviéndose contra toda la Filosofía. Separa excesivamente la Fe y la razón y a él se atribuye la frase *Credo quia absurdum.* Esta doctrina es propiamente herética, y es también inadmisible el *traducianismo* de TERTULIANO, que cree que el alma humana procede de los padres, como el cuerpo (*tradux* = retoño), en lugar de defender que es creada por un acto especial de Dios. TERTULIANO sostuvo la doctrina traducionista como medio para explicarse la transmisión del pecado original.

2.° Entre los antignósticos, destacan SAN HEGESIPO y SAN IRENEO, éste último Obispo de Lyón (siglo II), que escribió *Adversus haereses,* en contra de VALENTÍN, uno de los principales gnósticos.

El *gnosticismo* fué una herejía que alcanzó una gran difusión y que en esencia quería absorber la Fe en una construcción racional, aunque más bien debería llamarse construcción imaginativa y fantástica, al estilo de las teogonías de HESÍODO o FERECIDES. El gnosticismo hace un revoltijo de ideas pitagóricas, platónicas y cristianas, imaginando que todo el universo procede por *emanación* de un primer principio (*El Abismo* o βυθός), del que fluyen una muchedumbre de *eones* (que forman el *Pleroma*). Cristo es un eon venido para redimir al mundo, purificando de la materia a los hombres. Pero hay tres grados en esta purificación: 1.° Los hílicos (materiales), o paganos, que se condenan siempre. 2.° Los psíquicos (= animales), que pueden salvarse. 3.° Los pneumáticos (= espirituales), que se salvan siempre y son los gnósticos. El gnosticismo, pues, presenta como fases naturales y necesarias todos los momentos que el cristianismo enseña que son libres (por ejemplo, la Creación o la Redención). Además defiende la *apokatástasis pánton,* o restitución de todas las

cosas—incluso los demonios—a su primitivo lugar, después de desplegada la lucha entre el bien y el mal (o la materia).

SAN IRENEO combatió brillantemente a los gnósticos, oponiendo a su emanatismo la Creación libre, y a la incognoscibilidad del Abismo el conocimiento analógico de Dios.

3.° *La escuela Alejandrina* puede considerarse como el primer foco teológico, como el principio de la *gnosis verdadera.* La teología, ni cae en el extremo de TERTULIANO, negando todo valor a la Filosofía (la razón) para aclarar la fe, ni cae en el extremo del gnosticismo de querer reducir la religión a una Filosofía. Fué en Alejandría donde empezó a constituirse la verdadera teología, principalmente por obra de SAN CLEMENTE. Existía en Alejandría una *Escuela de catecúmenos;* en el año 180 SAN PANTENO tomó la dirección de la escuela, imprimiéndole un carácter teológico. Su gran discípulo fué SAN CLEMENTE ALEJANDRINO, ateniense convertido al cristianismo y cuya obra maestra son los *Stromata* («Tapices»), donde trató, aunque todavía sin orden, las más diversas cuestiones teológicas. Esta obra es una importante fuente para el conocimiento de las opiniones filosóficas griegas.

Discípulo de SAN CLEMENTE es ORÍGENES (187-254), autor de una obra contra CELSO, filósofo epicúreo anticristiano. La obra más importante de ORÍGENES es *Los principios* (περὶ ἀρχῶν); esta obra está excesivamente influída por ideas gnósticas. ORÍGENES, no obstante, expone con absoluta claridad la idea de creación, como producción del mundo de la *nada,* oponiéndola a la emanación.

4. SAN AGUSTÍN: Vida y obras.

SAN AGUSTÍN es el primer padre de la Iglesia que desarrolla un grandioso sistema filosófico, dentro de la concepción cristiana del universo.

a) *Vida.*—AURELIO AGUSTÍN nació en Tagaste, ciudad de Cartago, en el año 354. Su padre era un magistrado romano, Patricio, de carácter violento; su madre, Mónica, mujer de acendradas virtudes cristianas.

El mundo romano está desmoronándose. Las ciudades se han quedado casi vacías; se marca cada vez más la distancia entre el imperio de Oriente (Bizancio) y el de Occidente. Las invasiones bárbaras remueven sus ruinas.

AGUSTÍN estudió los primeros años en Cartago. A los 19 años leyó el *Hortensius* de CICERÓN, que le despertó su vocación filosófica y su arrebatado amor hacia la verdad. Un maniqueo le atrajo a su doctrina, que MANES, a principio del siglo III, habían enseñado en Babilonia. El maniqueísmo enseñaba, como Zoroastro, un dualismo entre el Bien y el Mal: pero se inclinaba al materialismo (Dios era para ellos una masa brillante), muy en armonía a su temperamento pasional. El estudio de la Matemática y de la Astronomía le hace romper con los maniqueos, que se le aparecen como unos ignorantes e inmorales. Podría decirse que Agustín se ha elevado del primero al segundo grado de abstracción. Entonces le viene la duda y el escepticismo: no cree en nada de lo que las ciencias le enseñan, y por eso se hace *académico* (recuérdese lo que hemos dicho en la lección 8, sobre la Academia Media).

En esta disposición escéptica va a Roma (384) y luego a Milán, donde abre una escuela de Retórica. Se dedica al estudio de las Matemáticas; y si la Astronomía le había dado las dudas, la certeza matemática le hace concebir la esperanza de que existe la verdad. Por el mismo tiempo, lee a escritores neoplatónicos (traducidos al latín por MARIO VICTORINO) y al mismo tiempo escucha las predicaciones de SAN AMBROSIO, Obispo de Milán y autor de *Hexamerón*. SAN AMBROSIO le descubrió la grandiosidad de las Escrituras, y Agustín conoce su analogía profunda con ciertas ideas del neoplatonismo.

Se retira, con su madre y con ADEODATO (su hijo), a Cassiciacum, a las afueras de Milán; y aquí es donde madura su proceso de conversión. Noches de insomnio, diálogos, arrepentimiento y llanto. Un día, en el huerto, oye una voz que le dice: *Tolle, lege*: toma y lee. Abre el Nuevo Testamento y lee un versículo que le invita a la vida en Cristo, frente a los apetitos de la carne. Se siente transformado: es el año 386. El mismo SAN AMBROSIO lo bautiza y Agustín decide volver a Cartago. Antes de salir de Italia, muere su madre, causando a Agustín amargo dolor. También murió su hijo. En Hipona es ordenado como sacerdote. Después fué consagrado Obispo en la misma ciudad, donde desarrolló una gigantesca labor de vida espiritual y de predicación. Cuando los vándalos llegan a Hipona, Agustín muere santamente, en el año 430.

b) *Obras*:

1.° De carácter personal y autobiográfico: *Confesiones* y *Retractaciones*. Hay que notar que las *Confesiones* es la primera gran obra de carácter autobiográfico de la Literatura universal.

2.° Filosóficas: *Contra Academicos, De beata vita* (diálogos), *De ordine, Soliloquios.*

3.° Teológicas: *De Trinitate* (15 libros), *De Civitate Dei, De hearesibus.*

5. Teoría agustiniana del Saber.

El hombre tiene, por naturaleza, un deseo de saber, un amor a la sabiduría que suele estar entorpecido y embotado por las pasiones. Sobre todo, la ambición, la vana curiosidad y el gusto por los deleites sensuales, apartan al hombre de su verdadera tendencia hacia la sabiduría: *Concupiscentia carnis, oculorum et ambitio saeculi.*

Es necesario remover las pasiones, para que pueda florecer el verdadero amor a la Verdad.

Entonces puede también advenir la *Fe,* que es la verdad suprema: *non intratur in veritatem nisi per charitatem.*

La Fe es un acto intelectual, pero imperado por uno volitivo, amoroso. Ahora bien: cuando se ha alcanzado la fe, el espíritu no se detiene; entonces es cuando aparece un vivísimo deseo de comprenderla, o de comprender todo el universo, guiados por su luz; la fe perfecta busca el conocimiento y la ilustración intelectual: *Fides quaerens intelectum,* es la famosa divisa agustiniana, que pasará a la Edad Media. A ella se reducen otras parecidas: *Credo ut intelligam, Intelligo ut credam.*

Ahora bien: lo primero que deseamos conocer es la aptitud de nuestros instrumentos cognoscitivos naturales. Pues dudamos—como el mismo SAN AGUSTIN dudó—de la veracidad de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento. ¿De qué manera combatiremos eficazmente el escepticismo, que nos tienta sin cesar?

SAN AGUSTÍN emprende un originalísimo camino: la *vía de la interioridad.* No hace falta mirar hacia fuera: que el alma entre en sí misma y allí encontrará la confianza en el entendimiento y en la verdad. *Noli foras ire: in te redi, in interiori hominis habitat veritas.*

En efecto: vuelto hacia sí mismo, mirando en sí mismo, descubre ciertas verdades que es imposible poner en duda. Y estas verdades las puede ver ya el mismo escéptico: porque quien duda vive, piensa; luego, verdaderamente, ya conoce que existe y que piensa. « Si nada de esto existiese (pensar, dudar), no podría dudar de nada.»

Este principio de SAN AGUSTÍN ha sido *per contrapositionem* repetido por DESCARTES en el siglo XVII: *Pienso, luego existo,* pero con un sentido totalmente diferente. He aquí las diferencias principales:

SAN AGUSTÍN no lo da como único principio, sino que admite también otros principios, como veremos. DECARTES, en cambio, lo toma como único principio, y por lo tanto se obliga a sacar todos los demás de él, con lo cual inicia el *Idealismo* (es decir, la teoría que cree posible derivar el ser del pensar). El cual es totalmente ajeno a SAN AGUSTÍN, que creía que esta verdad era infecunda, puramente privada.

SAN AGUSTÍN piensa que estas verdades son estériles: son algo puramente personal y solamente tienen valor mientras yo pienso. Por tanto, es necesario superar la individualidad, salir de nosotros mismos, para poner el pie en lo universal. Esta superación puede hacerse desde la misma interioridad.

En efecto, mirando hacia nuestro interior, descubrimos verdades comunes, *veritates communes,* accesibles a todas las personas. Estas verdades tienen los predicados de las ideas platónicas: son eternas, inmutables, inmateriales. Incluso las líneas de los matemáticos, dice, finas como los hilos de araña, son incorpóreas, y por eso, no pueden ser conocidas por los ojos corporales; es necesaria la mirada espiritual.

SAN AGUSTÍN introduce con esto la teoría platónica de la bisección de las facultades cognoscitivas, que hasta SANTO TOMÁS iba a ser la doctrina más seguida, y de ahí la dificultad que tuvo SANTO TOMÁS para imponer su doctrina aristotélica.

SAN AGUSTÍN considera los sentidos como engañosos; el espíritu funciona, en cambio, con certeza e independientemente de los sentidos (SANTO TO-

MÁS enseñó «que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos».)

¿Cómo llega el espíritu, el entendimiento, a estas verdades? Al principio, SAN AGUSTÍN admitió la teoría de las ideas innatas y de la reminiscencia o recuerdo (*anamnesis*), de PLATÓN. Pero luego comprendió que era necesario otro principio exterior, una luz exterior que alumbrase estas verdades en nuestro espíritu. Esta es la famosa teoría de la *Iluminación,* que SAN AGUSTÍN (aunque algunos historiadores lo pongan en duda) formalmente desarrolló. Según esta teoría, Dios es quien ilumina a nuestro espíritu, siempre que éste conoce alguna verdad eterna.

El *iluminismo* agustiniano no debe confundirse con el *Ontologismo* (teoría que sostuvo en el siglo XVII MALEBRANCHE y en el XIX ROSMINI), que enseña que todas las verdades las vemos en Dios.

Para el Ontologismo, Dios es *lo* que vemos (medio *quod);* pero el Iluminismo agustiniano sólo dice que Dios es aquella luz *por la cual* vemos (medio *quo*). Por eso se ha podido comparar la función de esa luz con el *Nus poietikós* aristotélico.

La teoría de la iluminación, como dice el Padre MANSER, plantea dificultades para distinguir la Filosofía y la Revelación. Por eso será mucho más perfecta la teoría del conocimiento de SANTO TOMÁS (véase la Lecc. 14).

6. Dios y el alma según SAN AGUSTÍN.

«*Deum et animam scire cupio.*» *Nihilne plus? Nihil omnino.*» Quiero saber de Dios y del alma. ¿Nada más? Nada más.

SAN AGUSTÍN da varias pruebas para demostrar la existencia de Dios. La demostración típica agustiniana es la llamada *argumento ideológico,* neoplatónico: la verdad eterna no es mía ni está en mí, pues, aunque yo la veo en mi interior, también los demás la contemplan, y fuera de mí. Luego sólo Dios es la causa proporcionada de esa verdad.

Dios excede nuestro entendimiento finito: todo lo que le atribuímos es imperfecto: *verius enim cogitatur Deus, quam dicitur et verius est quam cogitatur*. El atributo que SAN AGUSTÍN más hizo resaltar es la *simplicidad.* Sin perjuicio de ella, la Revelación nos informa del misterio de la Trinidad, del cual la razón nada podría decir.

Dios es creador, pero libremente, del mundo, merced a sus Ideas ejemplares, de las cuales el mundo es reflejo. El mal no es un ser (contra los maniqueos), sino una falta de ser, una privación (de orden o de perfección). La materia prima de SAN AGUSTÍN no es ya la de ARISTÓTELES: es *prope nihil,* casi una nada, surgida de la nada, y no en modo alguno un ser eterno e indestructible: en cualquier momento podría Dios aniquilarla.

El cristiano puede comprender de un modo más profundo los misterios del principio de identidad. Del no ser puede salir el ser; y el ser puede volver al no ser. Basta un acto de la voluntad infinita.

El alma es imagen de Dios y hasta imagen de la Trinidad en sus tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Es incorpórea e inmortal. La prueba preferida por SAN AGUSTÍN para probar la inmortalidad del alma es la platónica: el alma es inmortal por ser sujeto de verdades eternas. Defiende la *información definitiva* o no circunscriptiva del alma, que PLOTINO había propugnado: el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Se muestra indeciso entre el *traducionismo* y el *creacionismo*. Muchos sostienen que SAN AGUSTÍN es *voluntarista,* es decir, que concedió más dignidad a la voluntad que al entendimiento, al amor que al conocimiento; pero probablemente SAN AGUSTÍN enseñó que tanto voluntad como entendimiento son enteramente necesarios.

Contra los neoplatónicos, SAN AGUSTIN sostiene que la felicidad completa no puede alcanzarse en este mundo: *fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* En este mundo debemos conformar nuestros actos a la Ley eterna, de la que participa la ley natural, escrita en nuestros corazones. El rigorismo de los consejos morales agustinianos es muy grande.

7. La Ciudad de Dios.

Debido a esta obra monumental, SAN AGUSTÍN es considerado como el fundador de la Filosofía de la Historia. Los griegos carecían de *sentido histórico*: vivían en un eterno presente. La Historia es para ellos narración de hechos políticos o sociales, costumbres, pero no tienen la idea de que la Historia es el desarrollo mismo de la Humanidad y, por consiguiente, cada época histórica tiene un carácter peculiar y una significación para el conjunto, y lejos de ser, simplemente, un trozo del tiempo en el que los hombres, una vez conquistada la civilización, se limitan a reiterar, mejor o peor, pero siempre la misma clase de acciones.

En el año 410 cayó Roma en manos de Alarico. Los hombres educados en la tradición grecorromana atribuían el desmoronamiento del Imperio al aban-

dono de los dioses. SAN AGUSTÍN emprende un ensayo grandioso de interpretación del sentido de los acontecimientos desde la Historia Universal, en los 22 libros de su *De civitate Dei contra paganos*. La Historia Universal está regida por la Providencia y no por el Hado. El Hado es un férreo encadenamiento de las causas objetivas, impersonales (derivado del orden inmutable de los astros, que mueven el mundo); y a este orden está sometido el mismo Dios. Pero esto, dice SAN AGUSTÍN, es ridículo y absurdo. Dios no puede estar sometido a ningún encadenamiento de las causas segundas, como son los astros, sino a la inversa. Por consiguiente, la Historia es el desarrollo del plan providencial de Dios, y no un resultado de las ciegas leyes fatalistas.

La Historia comienza con el pecado de Adán. Adán sale del Paraíso, y entonces comienza la lucha de las dos ciudades: la ciulad terrena (simbolizada por Caín) y la ciudad de Dios (simbolizada por Abel). El mal entra dentro del plan de la Providencia, y también se ordena al bien. Las dos ciudades se desenvuelven, preparando el reinado de Cristo; los tiempos tienen, pues, un sentido que culminará en el Juicio Final.

PAULO OROSIO, que luchó contra los pelagianos y priscilianistas, concibió una Historia *providencialista* basada en SAN AGUSTÍN. BOSSUET, en el siglo XVII, tomaría las ideas agustinianas como base para desarrollar su Filosofía de la Historia, disciplina que no alcanzará verdadero desarrollo hasta el siglo XIX.

8. La época de Transición.

Desde la muerte de SAN AGUSTÍN, siglo V, hasta el comienzo de la época Escolástica (que suele empezarse en el siglo IX con ESCOTO ERIGENA, o bien, con el Renacimiento Carolingio) el pensamiento especulativo pierde pujanza, y se limita a comentar, sobre todo, a tanscribir y conservar la sabiduría grecorromana y patrística. La Ciencia se reduce al *trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica) y al *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) muy elementalmente entendidos (de lo que da testimonio CAPELLA en el siglo V). No faltan, sin embargo, grandes figuras aisladas, dentro de este mismo papel de transmisores. Los más señalados son: en el siglo V, el PSEUDO-DIONISIO; en el siglo VI, BOECIO; en el siglo VII, SAN ISIDORO DE SEVILLA; en el siglo VIII, SAN JUAN DAMASCENO.

El PSEUDO-DIONISIO. Hay una colección de 10 Cartas y 4 Escritos mayores (principalmente estos dos: *De divinis nominibus* y *De caeleste hierarchia*), que se atribuyeron, durante toda la Edad Media, a SAN DIONISIO AEROPAGITA, primer Obispo de Atenas, discípulo de SAN PABLO. Pero después de largas polémicas, se demostró por, STIGLMAYR y KOCH, que

estos escritos eran de un neoplatónico del siglo V o VI, convertido al Cristianismo, y que usó el seudónimo de DIONISIO.

El PSEUDO-DIONISIO tiene gran importancia histórica, por ser uno de los conductos principales por donde el neoplatonismo desembocó en la Escolástica (SANTO TOMÁS lo cita muchas veces).

El PSEUDO-DIONISIO expone un sistema inspirado en el emanatismo, pero compaginado con el Cristianismo: representa la introducción de la teoría de la gradación del ser. Habla ya de las tres vías místicas: Purgativa, Iluminativa y Unitiva. También expone los tres modos de conocer a Dios: Negación de imperfecciones (Teología negativa), Sublimación (o eminencia) de perfecciones, y conocimiento sobrenatural. La belleza, como en PLATÓN, es camino para elevarnos hacia Dios. La doctrina de los Angeles, según la cual éstos se organizan en tres órdenes jerárquicos, con tres grados cada uno, para dar un total de nueve grupos de seres celestes, es debida al PSEUDO-DIONISIO.

MANLIO BOECIO (480-524) fué, junto con su amigo CASIODORO, un alto dignatario del rey ostrogodo Teodorico. Por defender al senador Albinio fué condenado a muerte y murió decapitado. En la cárcel escribió *De consolatione philosophiae*, en la que enseña que la verdadera felicidad no consiste en los bienes externos, sino en los internos, y que la libertad humana es compatible con la presciencia divina.

BOECIO comentó las obras lógicas de ARISTÓTELES, y la *Isagogé*, de PORFIRIO, y en este comentario, como veremos, planteó ya la cuestión de los universales, que había de ser tema central en la Filosofía Escolástica.

Por esto, y porque muchas de sus definiciones han pasado también a la Filosofía Escolástica (v. g.: la idea de Persona y la de Eternidad), se le llama el último romano y el primer escolástico.

SAN ISIDORO DE SEVILLA (570-636), hermano de San Leandro, es la figura más representativa de toda esta época. Erudito notable, escribió obras gramaticales (*Liber differentiarum*), obras teológicas y filosóficas (*Liber de natura rerum*, y *Liber de ordine creaturarum*) y una obra enciclopédica, la Ennciclopedia del siglo VII, que son las «Etimologías»: *Originum sive Etymologiarum libri XX*. En esta obra, no sólo estudia las cuestiones ordinarias de las siete artes (trivium y quadrivium), sino también toca problemas jurídicos y filosóficos.

> Las Etimologías fueron, junto con las obras de BOECIO, los pilares sobre los que comenzó a edificarse la Escolástica.

También escribió SAN ISIDORO un *Liber sententiarum*, en el cual se inspiró PEDRO LOMBARDO, el «Maestro de las Sentencias», del que hablaremos en la Lec. 13.

SAN ISIDORO expone la división de la Filosofía en Dialéctica, Física y Etica. También divide las almas en: terrosas, húmedas, aéreas e ígneas.

SAN ISIDORO influyó notablemente, dando pábulo a muchas obras de estudio y meditación. La Escuela isidoriana, en España, se ve representada por SAN BRAULIO y TAJÓN, de Zaragoza. El *Liber sententiarum*, de TAJÓN, influyó también en PEDRO LOMBARDO. Fuera de España, SAN ISIDORO influyó, sobre todo, en el venerable BEDA (674-755), que fué promotor, ya en el siglo VIII, de las Escuelas en Inglaterra. También ALCUINO estuvo muy influído por SAN ISIDORO; de esto hablaremos en la Lec. 13.

Por último, en el siglo VIII, hay que citar a SAN JUAN DAMASCENO, si bien pertenece a una órbita cultural distinta a la que pertecen BOECIO o SAN ISIDORO. SAN JUAN DAMASCENO es el último Padre y escritor griego; murió en el año 754 y escribió una obra: *Fuente de la Ciencia* (πήγη γνῶσεως), que es, no solamente la Suma del siglo VIII, sino también el manual que gozó de más autoridad entre los escolásticos, sobre todo a partir del siglo XII. Lo más interesante de la obra de SAN JUAN es lo siguiente: que en ella los dogmas de la fe católica están expuestos, no desordenadamente, sino de una manera sistemática, demostrados por citas de la Escritura y de los Santos Padres. Ordenadamente, va tratando de Dios uno y trino, de la crea-

ción, de los ángeles, del hombre, del pecado original, de la Encarnación y de la Cristología, del Bautismo, de la escatología.

La obra de San JUAN DAMASCENO es, pues, el primer tratado sistemático de Teología dogmática.

TEXTO PARA COMENTAR

«Llamamos Ciudad de Dios aquella de quien nos testifica y acredita la Sagrada Escritura que no por movimientos fortuitos de los átomos, sino realmente por disposición de la alta Providencia, sobre los escritos de todas las gentes, rindió a su obediencia, con la prerrogativa de la autoridad divina, la variedad de todos los ingenios y entendimientos humanos, porque de ella está escrito: «Cosas admirables y grandiosas están profetizadas de ti, ¡oh Ciudad de Dios!» Y en otro lugar: «Grande es, dice el Señor, y sumamente digno de que se celebre y alabe en la Ciudad de nuestro Dios y en su monte santo, que dilata los contentos y alegría de toda la tierra.» Y poco más abajo: «Así como lo oímos, así hemos visto cumplido todo en la Ciudad del Señor de los ejércitos, en la Ciudad de nuestro Dios; Dios la fundó eterna para siempre.» Y asimismo en otro salmo: «El ímpetu y avenida de las gentes, como unos ríos caudalosos han de alegrar y acrecentar la Ciudad de Dios, donde el soberano omnipotente Señor puso y santificó su Tabernáculo y asiento; y puesto que Dios está y habita en medio de ella, no se moverá ni faltará para siempre jamás.» Por éstos y otros testimonios semejantes, que sería demasiado prolijo referir, sabemos que hay una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos ser con aquella ansia y amor que nos inspiró su divino Autor. Al Autor y Fundador de esta Ciudad Santa quieren anteponer sus dioses los ciudadanos de la Ciudad terrena, sin advertir que es Dios de los dioses, no de los dioses falsos, de los impíos y soberbios, que estando desterrados y privados de su inmutable luz, común y extensiva a toda clase de personas, y hallándose por este motivo reducidos a una indigente potestad, pretenden en cierto modo sus particulares señoríos y dominio, y quieren que sus engañados e ilusos súbditos los reverencien con el mismo culto que se debe a Dios, sino que es Dios de los dioses, piadosos y santos, que gustan más de sujetarse a sí mismos a un solo Dios,

que sujetar a muchos a sí propios; adorar y venerar a Dios más que ser adorados y reverenciados por dioses. Pero ya hemos respondido a los enemigos de la Ciudad Santa cuanto nos ha sido posible, auxiliados del poderoso favor de nuestro Señor y nuestro Rey en los diez libros pasados, y sabiendo al presente lo que se espera de mí, y acordándome de lo que prometí, principiaré a tratar, confiado en el auxilio eficaz del mismo Señor y Rey nuestro lo mejor que alcanzaren mis fuerzas, del nacimiento, progresos y debidos fines de las dos Ciudades, celestial y terrena, de las que dijimos que andaban confundidas en este siglo de algún modo, y mezcladas la una con la otra, y en cuanto a lo primero, diré cómo procedieron los principios de ambas Ciudades en el encuentro y diferencia que tuvieron entre sí los ángeles.

(SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*. Libro XI, Cap. I.)

LECCION XII

SISTEMAS FILOSÓFICOS SEMITICOS

1. Origen y división de la Filosofía semítica.

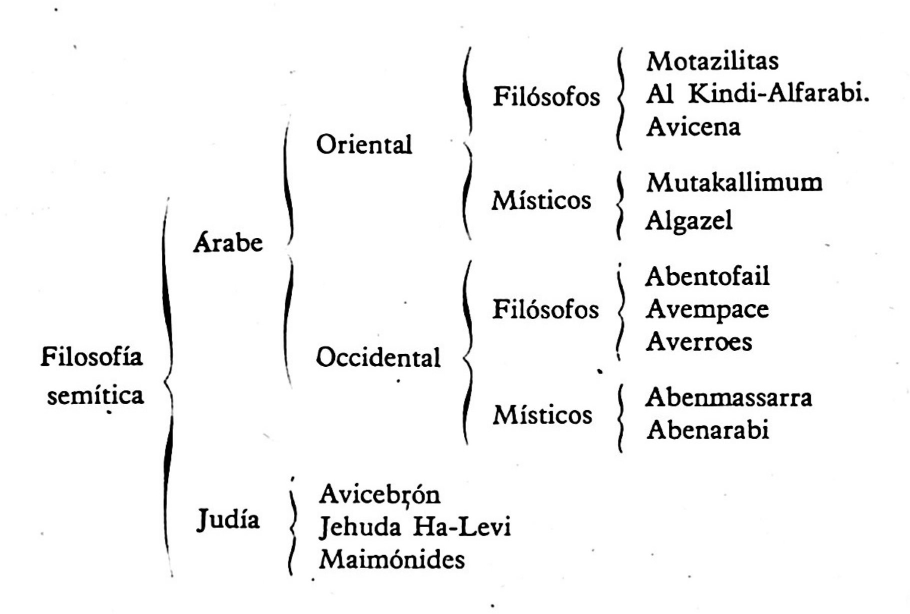
Se llama Filosofía semítica medieval al pensamiento filosófico desarrollado por *árabes* y *judíos* en la Edad Media.

La Filosofía semítica surgió al ponerse en contacto las Religiones mahometana y hebrea con la Filosofía griega. Es, pues, una Filosofía desarrollada al servicio de una dogmática religiosa, contenida respectivamente en *El Corán,* los árabes, y los judíos, en el *Antiguo Testamento,* tal como había sido interpretado por el *Sohar* (o libro de esplendor), el *Yecirâh* (o libro de la Creación) y el *Talmud* (colección de leyes y preceptos).

El desarrollo de esta Filosofía religiosa, tanto entre los muslimes como entre los hebreos, dió lugar a una reacción del elemento irracionalista y místico, que tendía a la eliminación de los filósofos, considerados como enemigos de la verdadera religiosidad. Sin embargo, hubo grandes figuras de filósofos semitas, que juntaron a su sabiduría filosófica un profundo espíritu religioso.

La Filosofía árabe comenzó a desarrollarse en Oriente, hacia el Siglo VIII d. C. Los árabes se habían extendido por todo el Imperio bizantino. En Siria existían varias Escuelas que cultivaban el aristotelismo, dentro de los principios cristianos. Los árabes ya conocían algo de Matemáticas, de Química y Medicina práctica. Probablemente por imitación de los cristianos, comprendieron la necesidad de cultivar la Filosofía. Los Abásidas llamaron a los eruditos sirios, solicitando de ellos que tradujeran las obras griegas (ARISTÓTELES, comentarios de ALEJANDRO DE AFRODISIA, PORFIRIO, AMONIO, etc.), al árabe. Bagdad viene a ser para los árabes lo que sería Toledo más tarde para los cristianos. A través de los árabes y judíos pasaron a los primeros escolásticos multitud de ideas griegas y semitas. En Bagdad florecieron también personas ilustres, como AVICENA. Después, la Filosofía árabe, vino a España, donde también tuvo sus mejores representantes el pensamiento hebreo.

> En conjunto, los sistemas filosóficos semíticos se basan en el sistema de ARISTÓTELES mezclado con un ideario neoplatónico, emanatista.



2. La Filosofía árabe oriental.

En tiempo de los Abasidas floreció la secta racionalista de los *Mótazilitas,* que frente a la autoridad de *El Corán,* alzaban el pensamiento libre, producto de la razón.

A esta dirección racionalista pertenece el primer gran filósofo árabe oriental, *AL-KINDI* (muerto hacia el año 870), hombre de amplísima erudición, que tradujo y comentó a ARISTÓTELES. AL-KINDI—el único árabe de nacimiento, entre los que estudiaremos—desarrolló la teoría del entendimiento agente separado de los individuos, existente por encima de ellos como un principio común iluminador de los hombres.

Muy célebre es AL-FARABI (muerto hacia el año 950) que también comentó a ARISTÓTELES y mezcló sus doctrinas con ideas neoplatónicas, enseñando un emanatismo panteizante.

Pero el más famoso y genial de los pensadores mahometanos orientales, fué el persa AVICENA (IBN-SINA), nacido en el 980 y muerto en 1037. AVICENA es un gran enciclopedista. En Bagdad, estudió Medicina y Filosofía, y enseñó en Bagdad y en Ispahan. El *Canon de Medicina* de AVICENA, ha servido de texto durante siglos, tanto a los árabes como a los cristianos.

AVICENA comentó a ARISTÓTELES. Su obra filosófica más importante es «*La Curación*» (Al-Schefa). AVICENA fué muy conocido por los escolásticos. Sus tesis filosóficas más importantes son las siguientes:

1. División de la Filosofía en Especulativa y Práctica. La Especulativa, subdivida en Física, Matemática y Teología. La Práctica, en Ética, Economía y Política.

2. AVICENA conoció el problema de los universales, y defendió una solución muy próxima al realismo moderado. Los universales existen en el entendimiento divino antes de existir en las cosas (o sea, *ante rem*). Existen también en las cosas (*in rebus*) y, por último (*post rebus*), de otro modo, en la mente humana, por medio de la abstracción.

3. En Metafísica AVICENA desarrolla un emanatismo, de estilo neoplatónico. El problema fundamental—dice—es explicar cómo lo múltiple fluye de lo *uno,* que es la divinidad. Dios ha creado, aunque desde la eternidad, la materia, que es pura potencialidad. Por otra parte, admite sucesivas emanaciones a partir de Dios, como son el *Entendimiento,* las *Almas de las esferas,* etc., hasta llegar al *Entendimiento agente,* emanación última de la Inteligencia pura, que preside el mundo sublunar. El entendimiento agente, para AVICENA, no es sólo principio luminoso del conocimiento de los individuos humanos; es también principio del *ser* de estos individuos, en cuanto que de él proceden las formas (o almas) recibidas por la materia. Sin embargo, respetó la individualidad de las personas, que no quedan reducidas a la condición de meros reflejos del *alma sublunar*. Incluso defiende brillantemente la inmortalidad del alma, oponiéndose a la reencarnación.

4. Juntamente con estas doctrinas neoplatónicas, AVICENA utiliza las teorías aristotélicas de las cuatro causas, de las potencias del alma, etc. AVICENA defendió la teoría de la distinción real entre la *esencia* y la *existencia,* en los entes creados, que influyó en SANTO TOMÁS DE AQUINO.

AVICENA, debido a la interpretación racionalista del *Corán,* sufrió el ataque de los *Mutakallimun,* por un lado, y de ALGAZEL, por otro.

Los Mutakallimun

Los Mutakallimun constituían una secta que se creía más ortodoxa y fiel al Corán. Buscaban solamente exponer el Corán (*kalan* significa «palabra») y rechazan enérgicamente los intentos de introducir a ARISTÓTELES en la concepción mahometana. Creían que el Corán se explicaba, mejor que por conceptos aristotélicos, por medio del atomismo. Sostienen, pues, que todos los cuerpos se componen de átomos, que son todos iguales entre sí. Toda generación o corrupción es simplemente una combinación distinta de los mismos átomos. Dios es omnipotente: puede juntar el fuego con el frío. Además, la secta de los Mutakallimun, enseña una especie de ocasionalismo: sólo Dios es causa. Cuando decimos que un cuerpo A causa el movimiento de otro B, en realidad es Dios quien lo causa, siendo A una *ocasión* o momento en que Dios comienza a actuar. Por eso, el hombre es un instrumento pasivo en manos de Dios (fatalismo humano).

Los Mutakallimun confunden con frecuencia los conceptos lógicos con los ontológicos: así, creen, contra AVICENA, que en Dios las perfecciones correspondientes a cada nombre divino, se distinguen realmente. También piensan que la idea de *potencia* aristotélica debe reducirse a la *posibilidad* de que una cosa pueda ser o no ser. El mundo ha sido creado porque puede concebirse no existente.

Por otra parte, ALGAZEL (1058-1111), también defendió una postura antifilosófica, en favor del Corán. Sus obras más famosas son: *Destrucción de los filósofos y Renacimiento de la ciencia de la Religión.* ALGAZEL combate la emanación de las esferas, y la causalidad de las criaturas (sólo Dios es causa). Dividió los conocimientos en dos clases: los que favorecen al Corán, y los que van contra él.

ALGAZEL—que se llamó «Columna del Islam»—contribuyó a crear el escepticismo filosófico entre los árabes de Bagdad, y a que la Filosofía árabe se desplazase hacia España.

ALGAZEL es el más importante entre los místicos árabes. El misticismo ortodoxo mahometano, que se llama *Sufismo,* sostiene que la *vida ascética* es un camino real para llegar a la contemplación *mística.* Según ASÍN PALACIOS, el Sufismo apareció como imitación del monacato cristiano oriental (Arabia estaba llena de cenobios cristianos, de anacoretas. El monje cristiano (rahib) es un tópico de la literatura preislámica). El Sufismo ortodoxo alaba la virtud ascética más que el éxtasis (ALGAZEL). En cambio, el Sufismo heterodoxo considera a la virtud como un puro medio para la unión extática, que es una aniquilación de la personalidad. El místico heterodoxo más importante fué ABENARABI de Murcia, que influyó mucho en RAIMUNDO LULIO.

3. La Filosofía árabe occidental.

IBN-BADJA, en latín AVEMPACE, de Zaragoza (muerto hacia 1138), es el primer aristotélico entre los árabes españoles. AVEMPACE, en su obra *Guía del Solitario,* estudia los grados del conocimiento, desde el instinto animal, hasta el conocimiento puro, que emana de Dios, y que es idéntico con su objeto.

> AVEMPACE sospechó ya que la Tierra no era el centro del Universo.

IBN-TOFAIL, en latín ABUBACER o ABENTOFAIL, nació en Guadix, y murió hacia 1158. Es autor de la famosa novela filosófica *El filósofo autodidacta.* En ella supone que existe un muchacho, en una isla desierta, a quien una gacela ha amamantado de niño. Por sí mismo, va descubriendo las verdades fundamentales de la Filosofía, que, cuando tiene ocasión de compararlas, descubre que están completamente de acuerdo con la doctrina del Corán. Por ejemplo, cuando muere la gacela, medita acerca de qué puede ser lo que ha perdido el animal, y llega a la idea del alma. ABENTOFAIL distingue entre la verdad filosófica, racional, y la verdad revelada por el Corán, que está destinada a ilustrar al pueblo, que ha de aceptar por autoridad (o fe) lo que por su razón tosca no podría descubrir. Influyó mucho en SAN ALBERTO MAGNO.

Pero el más célebre de los filósofos árabes españoles es IBN-ROSCHD, en latín AVERROES, nacido en Córdoba, en 1126, de familia noble. Sucedió a su padre en el cargo de juez supremo y sacerdote. También fué médico de Cámara del Califa. Pero, ya viejo, fué acusado de despreciar a la Religión, y tuvo que huir. Murió en Marruecos, en 1198.

AVERROES comentó las obras de ARISTÓTELES (*Grandes* y *Pequeños comentarios*) y su fama como comentarista llegó a ser tan grande, que los escolásticos le llamaban «el comentador», así como a ARISTÓTELES le llamaron «el filósofo». También escribió obras originales. Las más conocidas son: *Destrucción de la Destrucción,* contra ALGAZEL; *Sobre la felicidad humana y Sobre el entendimiento posible.* También escribió una *Metafísica.*

Las doctrinas más características de AVERROES son las siguientes:

1. La distinción entre la *Fe* y la *Razón.* AVERROES dice que no están en contradición, si bien la fe está destinada a las multitudes, y por eso se presenta en alegorías o imágenes. En cambio la razón es ocupación de los hombres selectos, que pueden superar estas enseñanzas alegóricas del Corán y atenerse al estudio científico y racional del universo.

Esta teoría fué trasplantada a París por el llamado *averroísmo latino* (SIGER DE BRAVANTE) en la forma de la doctrina de la *doble verdad,* que enseña que existen proposiciones en Teología (v. g. la creación del mundo) a las cuales corresponden sus opuestas en Filosofía (la eternidad del mundo), pero que no por ello hay que rechazar algunas de ellas, sino admitir las dos como verdaderas: una en Teología y otra en Filosofía. Contra el averroísmo latino combatió SANTO TOMÁS DE AQUINO.

2. En Filosofía, la norma es ARISTÓTELES. AVERROES piensa que ARISTÓTELES es algo más que un simple pensador: nos fué dado por Dios para que conociéramos lo que al hombre le es posible saber. Esta pasión casi mística por ARISTÓTELES, también fué compartida por los averroistas latinos.

3. Pero, pese a estas alabanzas a ARISTÓTELES, AVERROES no lo sigue puntualmente, pues mezcla teorías neoplatónicas. La más característica es la eternidad de la materia y del movimiento, que se repiten en ciclos inmensos, y la tesis del entendimiento agente separado de los individuos y único para todos los hombres.

De Dios, por emanación, fluyen las diversas almas de las esferas: la última, la que emana de la esfera sublunar, es el entendimiento agente, el cual se une accidentalmente a los individuos (en el centro del cerebro). De aquí que propiamente no admita la inmortalidad personal: el entendimiento posible, muere con el cuerpo. Sólo perdura el entendimiento agente, pero éste es impersonal.

4. AVERROES, contra AVICENA, no cree que las formas sustanciales del mundo sublunar sean impuestas por la última inteligencia: antes bien, ésta las saca por educción de la materia.

La *dirección mística* de los árabes occidentales está representada por ABENMASSARRA de Córdoba (883-931), que fundó escuela, de la que fué el principal discípulo ABENARABI. Su ideología deriva del PSEUDO-EMPEDOCLES, que mezcló ideas de EMPEDOCLES con el emanatismo neoplatónico. El *Uno* de PLOTINO es concebido como una niebla o materia prima que al iluminarse produce el Entendimiento, el Alma del mundo. Otra iluminación produce los espíritus.

4. La Filosofía judía.

Antes de Jesucristo, parece que existían precedentes entre los judíos de una doctrina secreta, la *Cábala* (= Transmisión), que se enseñaba solamente de palabra. Esta doctrina está reflejada en el *Yeciroh* y en el *Sohar,* libros que son, sin embargo, muy posteriores (el primero del siglo IX, y el segundo, del XIV). La *Cábala* es una doctrina esotérica, que recuerda el gnosticismo; en ella influyó el Neoplatonismo, a través, sobre todo, de FILÓN DE ALEJANDRÍA. Los cabalistas son emanatistas: el primer principio (*Ensoph*) es el No-Ser, luz indeterminada, que ocupaba el espacio. Para poder crear algo, se contrajo, dejando el espacio vacío. Luego, produjo destellos de luz, cada vez más débiles, que son diez atributos de Dios, en cuanto se presenta *ad extra.* También otorgan un culto especial a las veintidós letras, creadas por Dios.

En contra de la doctrina cabalística, apareció el nuevo pensamiento filosófico influído por los griegos y por los árabes. Destaca, en España, ISAAC ISRAELI (muerto en el año 946), a quien se atribuye la definición de verdad que popularizó SANTO TOMÁS: «verdad es la adecuación del entendimiento con la realidad».

Más fama alcanzó SALOMÓN IBN GABIROL, en latín AVICEBRÓN (o *Abencebrol*) que vivió entre 1020-1070. Su obra fundamental se titula *Fuente de la vida,* muy conocida por los escolásticos que creyeron que AVICEBRÓN era árabe.

> La tesis más característica de AVICEBRÓN es la de la «Universalidad de la materia»: todo lo que existe, fuera de Dios, es materia, corporal o espiritual.

Fuente de vida es la voluntad divina, intermediaria entre Dios y los hombres. Esta voluntad ha creado el mundo, de suerte que AVICEBRON parece en un principio alejado del emanatismo, en el que luego recae.

JEHUDA HE-LEVI (1085-1146)), escribió una novela titulada *El Cuzary*, llamada así porque en ella aparece el Rey *Cuzar*, ante el cual un cristiano, un mahometano y un judío, defienden sus respectivas religiones. Es una apología del judaísmo.

El más famoso entre los pensadores hebreos, es MOISÉS MAIMÓNIDES (1135-1204), nacido en Córdoba, y contemporáneo de AVERROES. También MAIMÓNIDES fué un hombre enciclopédico y de vida agitada. Su obra fundamental, escrita en árabe y traducida al hebreo, es la *Guía de perplejos* (otros traducen: *Guía de descarriados*), que tiende a ofrecer, a los que han perdido la fe el modo de recobrarla por medio del estudio de la filosofía.

Como AVERROES, MAIMÓNIDES considera también a ARISTÓTELES como el canon y modelo del pensamiento filosófico. Cree que no está en oposición la Filosofía con el sentido literal de la Escritura. Ésta asegura que el mundo ha sido creado en el tiempo; la razón no puede probar ni que ha sido creada en la eternidad ni en el tiempo.

Tesis fundamental de MAIMÓNIDES es la de la incognoscibilidad de Dios, que está absolutamente por encima de nuestro entendimiento. Además, sus atributos no se distinguen en modo alguno, entre sí. Dios carece de atributos positivos: sólo cabría la «teología negativa».

MAIMÓNIDES defiende también la Providencia: pero Dios no conoce a los individuos, conocimiento que le degradaría: conoce sólo a los géneros y a las especies. Sólo en la especie humana llega al conocimiento de los individuos, que son libres. El fin del hombre es el conocimiento: las virtudes *dianoéticas* son superiores a la *éticas*.

En el siglo XIV, AARON BEN ELIA escribió contra MAIMÓNIDES una obra titulada *Árbol de la vida*. MAIMÓNIDES influyó mucho entre los escolásticos, y aun hoy continúa influyendo entre los hebreos.

5. La Escuela de Traductores de Toledo.

Fué fundada por el arzobispo *Don Raimundo* y floreció sobre todo en el tiempo de ALFONSO EL SABIO.

La Escuela de Toledo tuvo una importancia decisiva para la escolástica, pues fué la vía por donde desembocó la Filosofía y la ciencia helénicas en la Cristiandad.

Entre los traductores más notables están: JUAN HISPALENSE, y DOMINGO GUNDISALVO, españoles ambos y que tradujeron *La Fuente de la Vida,* de AVICEBRÓN, y otras muchas obras de AVICENA y otros escritores.

GUNDISALVO (1126-1151) escribió también obras originales, como el *Liber de unitate, De procesione mundi* y *De anima.*

> GUNDISALVO, muy influído por AVICEBRÓN y por el neoplatonismo, desarrolló una doctrina emanatista. Sostiene que el alma humana es creada por las formas separadas (o sea, los ángeles). SANTO TOMÁS, lo rebatió.

Otros traductores no españoles, son GERARDO DE CREMONA, HERMANN EL DÁLMATA y HERMANN EL ALEMÁN.

TEXTO PARA COMENTAR

Si todas las cosas tienen una (sola) materia universal, ésta tiene necesariamente las siguientes propiedades: la de *ser,* la de *subsistir por sí misma,* la de *ser una sola esencia,* la de *contener la diversidad,* y la de *dar a todo su esencia y su nombre.* Se le confiere la propiedad de *ser,* porque el no ser no podría ser la materia de lo que *es;* la de *subsistir por sí misma,* porque la cosa no puede continuarse hasta el infinito (lo que ocurriría, sin embargo) si la materia (universal) subsistiese por otra cosa; la de ser *una,* porque postulamos una materia única para todas las cosas; la de *contener la diversidad,* porque la diversidad está en las formas y las formas no subsisten por sí mismas; la de *dar a todo su esencia y su nombre,* porque, conteniendo todo, es necesario que se halle en todo, y hallándose en todo, es necesario que dé a todo su esencia y su nombre.

(AVICEBRÓN, *Fuente de la Vida,* Lib. I.)

LECCION XIII

FORMACION DE LA ESCOLASTICA

1. Concepto de Filosofía escolástica.

> *La Filosofía Escolástica es el conjunto de especulaciones filosóficas que se desarrollaron en las Escuelas de la Edad Media, en íntimo contacto con la Teología católica, y aprovechando la herencia platónico-aristotélica y patrística, pero tratada con un método propio: el método escolástico.*

Como consecuencia del desmoronamiento del mundo antiguo, y de la nueva estructura social del Occidente, montada sobre la unidad de la Cristiandad, el cultivo de las ciencias y de la Filosofía pasa a ser patrimonio de la Iglesia. Durante la larga época de transición que corre por los siglos V, VI, VII y VIII, y debido, sobre todo, al aislamiento de las Escuelas, la cultura permanece estacionaria, y sólo gracias a unas pocas mentes esclarecidas, no se pierde por entero, antes bien, se acumula en ellas—por ejemplo, en las Etimologías isidorianas—como en un depósito magnífico del cual podrían sacar los nuevos tiempos, materiales inagotables para construir la nueva forma del pensamiento, que será la tarea de la Escolástica.

Durante la época de Transición, la Iglesia atendió a la conservación y transmisión del saber, principalmente por medio de las Escuelas, que eran de tres tipos, *monacales* (o abaciales) a cargo de los monasterios benedictinos, y que se regulaban según el plan que les impuso CASIODORO; *catedralicias* (o episcopales), que solían estar instaladas en la iglesia principal de cada diócesis (SAN ISIDORO, fundó una de estas Escuelas en Sevilla). Entre las Escuelas más famosas, estaban las de York, la de Fulda, la de Santa Genoveva y San Ger-

mán (en París). Carlomagno fundó una Escuela costeada por su palacio, y muchos reyes le imitaron. Así surgieron las *Escuelas Palatinas*. (Carlomagno, en el año 778, dió también permiso al obispo de Fulda para abrir escuelas monacales y episcopales.)

En estas Escuelas se cursaban las artes liberales: el Trivium (que venía a ser algo así como lo que hoy llamamos «Letras»), y el Cuadrivium (que corresponde a las actuales «Ciencias»). Por lo tanto, la Filosofía sólo se estudiaba a propósito de la *Dialéctica,* dentro de las artes liberales. Naturalmente, también se tocaban temas filosóficos (alguna cuestión de Ética, Psicología, de Teología) en el estudio de la Teología.

La *Dialéctica* es la que, en un principio, hizo adentrar más el estudio de la Filosofía. En el principio (hasta el siglo XII) las obras de ARISTÓTELES, con las que se trabajaba, eran solamente el Tratado de las *Categorías* y el *De la interpretación* (lo que con las obras de BOECIO y alguna otra se llamó *Lógica Vetus,* para distinguirla de la *Lógica Nova,* que comprendía las obras lógicas de ARISTÓTELES descubiertas hacia el año 1140, principalmente los *Analíticos* o sea, la teoría de los Silogismos, que debieron representar una novedad parecida a lo que la Lógica matemática ha significado para nuestro siglo). Desde el principio se conocieron las obras de PORFIRIO, BOECIO, algunas de SÉNECA, CICERÓN, etc., etc.

Pues bien: en las escuelas, fueron surgiendo poco a poco, de la misma práctica de la enseñanza, ciertos métodos didácticos y expositivos, y ciertas formas literarias, de las cuales saldrían más adelante las formas clásicas de la Escolástica. Por ejemplo, en las Escuelas, se comentaban textos: luego, los maestros editaban los *Comentarios.* Para uso de los estudiantes, se escribieron colecciones de frases o máximas (*sentenciarios*); cada mes, se celebraba una discusión ordinaria, y dos veces al año (por Navidad y Pascua de Resurrección), una disputa extraordinaria, sobre cuestiones filosóficas o teológicas. Así salieron las *Quaestiones disputatae* (que eran las ordinarias) y las *Quaestiones quodlibetales* (las extraordinarias). Finalmente, cuando ya existía un cuerpo de doctrina abundante, se sintió la necesidad de sistematizarlo y exponerlo en forma de Manual o Tratado: así surgieron las *Summas,* y las *Summulae* (Compendios). El *Ars*

catholicae fidei, de NICOLAS de AMIENS (S. XII) es un preludio de las Summas posteriores, con la particularidad de estar construído según el método geométrico: cada libro, lleva unos pocos de axiomas y de ellos se sacan las demostraciones.

Característico es el *método escolástico* para desarrollar las cuestiones filosóficas. No se trata ya en general, sino separadamente, por cuestiones, las distintas partes del problema. Esta división minuciosa en capítulos distintos de los problemas, redunda en beneficio de la precisión de conceptos, punto en que los escolásticos llegaron a extremos sutilísimos.

2. Temática de la Filosofía escolástica.

La Filosofía Escolástica, tanto la desarrollada a propósito de la *Dialéctica* (en el *Trivium*) como la que se cultivó como instrumento teológico, si bien comenzó interesándose por escasas cuestiones y desordenadamente, fué progresivamente ampliando su campo de acción hasta hacerse universal. Así, SANTO TOMÁS, trata filosóficamente los temas más diversos, desde la esencia de la materia, y la sustancia, hasta del alma y de Dios.

Sin embargo, hay una serie de cuestiones que son características de la Filosofía escolástica, así como el tema de la multiplicidad del mundo fué característico de los griegos. Para los filósofos escolásticos este problema estaba resuelto en sus líneas generales: el mundo existe, porque es obra de Dios; además, el fundamento de su unidad es Dios, que lo ha sacado de la nada. Dios también es providente: no vive aislado, como creía ARISTÓTELES, sino que gobierna al mundo y a los hombres.

> Pero todas estas verdades religiosas planteaban nuevos problemas filosóficos. Lejos de apagar la sed filosófica, la Revelación la aviva: *Fides querens intellectum.*

1.° Ante todo, ¿cómo compaginar la presencia de Dios con la libertad humana? Esta cuestión estaba en estrecha relación con las especulaciones teológicas sobre la predestinación (San Agustín, herejías pelagianas, etc., etc.).

2.° El dogma de la Creación impulsó multitud de cuestiones filosóficas

sobre la libertad divina, su transcendencia, así como sobre la esencia de la materia. La naturaleza, lejos de ser indestructible, necesita estar conservada constantemente por Dios, para que no se aniquile (es decir, vuelva a la nada).

3.° El dogma de la Trinidad y de la Encarnación, suscitaron el desarrollo de la Teoría de la Persona, y del problema de la individuación, casi desconocido por los filósofos griegos.

4.° El problema de la relación entre Fe y Razón, o bien, entre Teología y Filosofía, y por consiguiente, la *Teoría metafísica del conocimiento,* tenía que ser, naturalmente, un problema central.

En un principio se desarrollan las especulaciones teológicas y las filosóficas en completa mescolanza. La Filosofía es siempre *ancilla Theologiae,* sierva o criada de la Teología. En el siglo XI, los dialécticos conceden excesiva importancia a las leyes filosóficas, queriendo someter toda la Teología a la Filosofía. Como reacción, algunos *teólogos* (PEDRO DAMIÁN, OTLOH de SAN EMERANO) caen en el extremo opuesto, proscribiendo todo uso de la Filosofía en la Teología. Otros sostienen la necesidad de cultivar ambas ciencias separadamente y admitir sus resultados, aunque se opongan (Teoría de la doble verdad). A éstos combatió brillantemente SANTO TOMÁS DE AQUINO, que desarrolló la teoría armónica más perfecta. Después de SANTO TOMÁS, ESCOTO y OCCAN se inclinaron otra vez hacia la separación, considerando a la Teología como puro misterio, incomprensible totalmente a la razón, y puro asunto de voluntad.

5.° El problema de los Universales, que según algunos historiadores (como VÍCTOR COUSIN) sería el único problema de la Escolástica, que ocupó efectivamente un lugar distinguido, aunque no exclusivo, dentro del saber escolástico. El problema de los universales lo había dejado planteado PORFIRIO, en su *Isagogé,* preguntando estas tres cosas:. 1.ª Si los géneros y las especies existen en la Naturaleza o son sólo conceptos. 2.ª Caso de existir, ¿son corpóreos o incorpóreos? 3.ª Si existen fuera o dentro de las cosas materiales (sensibles). BOECIO, en su comentario a PORFIRIO, no solucionó estos problemas, que pasaron a las Escuelas. A pesar de su apariencia puramente lógica, tenían mucha relación con las cuestiones teológicas. Por ejemplo, los *realistas,* que admitían que las *especies y los géneros* existían como cosas, *res,* fuera de la mente (por ejemplo, que existe, no sólo Adán, Platón, etc., sino también la especie *Hombre*), creían poder explicar más fácilmente la transmisión del pecado original de Adán, y la Redención de los hombres. (No habría pecado Adán, sino la *especie,* y, por eso todos tenemos el pecado original).

Las doctrinas principales sobre los universales fueron: el *Realismo exagerado,* que fué la que primero se defendió y cuyas representantes principales son: FREDEGISO DE TOURS, discípulo de ALCUINO, ESCOTO ERI-

GENA, GERBERTO; más tarde, GUILLERMO DE CHAMPEAUX, y en el siglo XII, la Escuela de Chartres. Favorecía al realismo exagerado la teoría de las ideas de PLATÓN.

Contra el Realismo, se alzó muy pronto el Antirrealismo, que, al parecer, de un modo exagerado (Nominalismo) defendió ROSCELINO; enseñando que los géneros son sólo nombres (nómina), *flatus vocis*, palabras. Después, se llegó a la Teoría del *realismo moderado*, que culmina en SANTO TOMÁS, y, por último, volvieron algunos al *nominalismo extremo* (OCCAM), en la decadencia de la Escolástica.

Debe notarse que el problema de los Universales no es un simple problema de Dialéctica formal, sino también de Metafísica: es el problema de lo uno y lo múltiple, que acució a los filósofos griegos y que renace en estos términos lógicos entre los escolásticos.

3. Fases de la Filosofía escolástica.

Se considera a ALCUINO (735-804) como el verdadero promotor de la restauración de las escuelas, que dió lugar al incremento de los estudios de los que saldría el *saber escolástico*. ALCUINO se había educado en la *escuela monacal benedictina* en que enseñó el Venerable Beda. Carlomagno lo llamó a su palacio, y desde allí emprendió la verdadera restauración, no sólo en la Escuela Palatina, sino en otras. Su discípulo RHABANO MAURO (780-856), enseñó en la escuela de Fulda, y mereció el nombre de «Preceptor de Germania». Su obra, *De Universo*, es una enciclopedia de las obras de su tiempo. Pero éstos, como el propio ALCUINO, sólo organizaron los conocimientos anteriores, sin crear nada nuevo: prepararon el pensamiento sistemático. Si exceptuamos a ESCOTO ERIUGENA (siglo IX), no encontramos una gran figura hasta el siglo XI: SAN ANSELMO, que muchos consideran el fundador de la escolástica. En el siglo XII, la cultura propia de la Edad Media ya está totalmente constituída: se han recuperado casi todos los escritos de la antigüedad que estaban desconocidos, y varias figuras, como JUAN DE SALISBURY, de una cultura humanística sorprendente. Hasta surgen rebrotes de las escuelas materialistas (epicúreas), y panteístas, al lado de los grandes místicos, como SAN BERNARDO. Aparecen las órdenes mendicantes y las Universidades. Todo prepara el gran siglo de la escolástica: el siglo XIII. Después, durante los siglos XIV y XV, la escolástica pierde su fuerza creadora. Ellos forman el período llamado de *decadencia*.

Fases de la Escolástica

- 1.er Período (De formación). (Siglos IX-XII).
  - *a*) Incipiente (Siglos IX al XI). Pre-escolástica. (Hasta S. Anselmo).
    - Siglo IX.—Escoto Eriugena.
    - Siglo X.—Gerberto.
    - Siglo XI.—
      - Disputas de dialécticos y Teólogos.
      - San Anselmo.
  - *b*) Incremento (S. XII).
    - Domingo Guandisalvo.
    - Pedro Lombardo.
    - Escuela de Chartres.
    - Abelardo.
    - San Bernardo.
    - Los Victorinos.
    - Herejías Panteístas.
- 2.º Período (De Apogeo o culminación). (Siglo XIII).
  - *a*) Filósofos aristotélicos.
    - S. Alberto Magno.
    - Sto. Tomás de Aquino.
  - *b*) *Filósofos agustinianos.*
    - S. Buenaventura.
    - Rogerio Bacom.
    - Raimundo Lulio.
    - Duns Escoto.
- 3.er Período (De decadencia). (Siglos XIV y XV)
  - Siglo XIV.—
    - Guillermo de Occam.
    - Tomistas: Capréolo.
    - Buridan.
  - Siglo XV.—
    - Nominalistas:
    - Juan Gerson.

4. JUAN ESCOTO ERIUGENA.

JUAN ESCOTO ERIUGENA nació hacia el año 810 en Irlanda (*eriu* significa en celta Hibernia), y se nacionalizó en Escocia. Recibió una educación excelente en las Escuelas de su tiempo, dominando el griego y el latín a la perfección. Hacia el año 847 fué a la corte de Carlos el Calvo, que le encargó la traducción al latín del PSEUDO DIONISIO, que el emperador bizantino *Miguel Balbo* había regalado a *Luis el Piadoso*. Esta traducción tuvo la mayor importancia, pues dió a conocer al occidente una enorme masa de ideas desconocidas, estimulando el pensamiento filosófico-teológico. Murió en el año 877.

ESCOTO ERIUGENA escribió un libro titulado *De la división de la Naturaleza* (περι φύσεως μερισμοῦ), en donde expone un sistema de saber panteísta y emanantista: Existe un ser único, que es el *Todo* (πᾶν), también llamado la Naturaleza o Dios, el cual, por una serie de emanaciones produce todos los seres. En esta evolución se distinguen cuatro estados: 1.º La naturaleza creadora y no creada. Es Dios. ERIUGENA trata de demostrar su estructura trinitaria (incurriendo en el error de creer que los misterios pueden demostrarse por la razón). 2.º La naturaleza creadora y creada. Es Dios, en cuanto se produce a sí mismo y al mundo. 3.º La naturaleza creada y no creadora. Es el universo, que es *teofanía* o manifestación de Dios. El mundo ha sido creado desde la eternidad, aunque de la nada: pero la nada, según ERIUGENA, es un ser, aunque desconocido e incognoscible: por eso la creación es teofanía. 4.º La naturaleza ni creada ni creadora. Es el mismo Dios, en cuanto fin que enlaza con el principio. Todas las cosas vuelven a Dios, por la deificación (θέωσις), que aparece en la Encarnación del *Logos* (del Verbum).

ERIUGENA concibe, pues, la Encarnación al modo de los Padres griegos como misterio independiente del pecado original, en lugar de ser secuela de éste. ERIUGENA confunde también, como los gnósticos, la Religión y la Filosofía. Por estas razones, el Papa Honorio III, en 1225, mandó quemar la obra de ESCOTO, que «todavía se leía en algunos monasterios y otros lugares».

5. Siglo XI.—SAN ANSELMO DE CANTERBURY.

El siglo X está, filosóficamente, tan vacío de grandes figuras como lleno de invasiones normandas, y luchas de todo tipo.

Hasta el siglo XI con SAN ANSELMO, no comenzó la especulación original y continuada que formaría la Escolástica. Por eso, SAN ANSELMO es el primero de los grandes escolásticos. Algunos le llaman «el último padre de la Iglesia y el primer escolástico».

En el siglo XI, el estudio de la dialéctica alcanzó grande estimación, destacándose ANSELMO DE BESATE (Anselmo el Peripatético), que en su *Rhetorimachia* narra sus viajes por Italia y Alemania, y BERENGARIO DE TOURS (muerto en 1088). Los «dialécticos», que, como unos nuevos sofistas, proponían cuestiones caprichosas para mostrar su ingenio, llegaron a tener en más estima a BOECIO que a las Sagradas Escrituras: BERENGARIO incluso llegó a negar la Transustanciación. (Su doctrina fué condenada en el año 1050 y BERENGARIO se retractó.)

Esto provocó una reacción de los teólogos. PEDRO DAMIÁN (1007-1072), por descuidar la dialéctica, llegó a creer que el principio de contradicción valía en Lógica, pero no aplicado a Dios. Más moderado fué LANFRANCO (1010-1089), que contradijo a BERENGARIO, y fué maestro de SAN ANSELMO.

SAN ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109) nació en Aosta (Piamonte), de noble familia. Viajó de joven por Borgoña y Francia, y en Normandía estudió con LANFRANCO. Ingresó en el monasterio benedictino de Bec. Fué elegido prior, y luego, Abad y más tarde Obispo de Canterbury. Sus obras filosóficas más importantes son: *Monologium, Proslogium, De libero arbitrio, Diálogos de veritate.* Estas obras se inspiran más en SAN AGUSTÍN y PLATÓN que en ARISTÓTELES.

El interés histórico y filosófico de SAN ANSELMO estriba, sobre todo:

1.º En haber insistido en el lema *Fides quaerens intellectum.* «No quiero entender para creer—dice—, sino que creo para entender». La fe es ciencia y fuente de ciencia.

SAN ANSELMO toma plena conciencia del problema de la distinción entre Fe y Filosofía. Contra los dialécticos, recomienda partir de la Fe sin someterla a la Dialéctica. Pero, una vez instalados en la Fe, no hay que abandonar la Filosofía: esto sería negligencia, así como la posición de los dialécticos es presunción. La inteligencia de la Fe nos aproxima a Dios.

2.° En haber presentado ya sus obras según el método escolástico: objeciones, cuerpo de doctrina y respuesta de objeciones.

3.° En su teoría filosófica de la verdad. Distingue tres clases de verdad: *a*) Verdad no causada y causante; es Dios, causa de toda verdad. *b*) Verdad causada y causante; son las cosas del mundo, en cuanto producen nuestros conocimientos. *c*) Verdad causada y no causante; es la verdad de nuestro conocimiento.

SAN ANSELMO, en la cuestión de los universales, se inclina al Realismo exagerado, aplicando esta doctrina al dogma del pecado original y al misterio de la Santísima Trinidad.

4.° Pero, sobre todo, S. ANSELMO es famoso por su *argumento a priori* (*mejor a simultáneo*) para demostrar la existencia de Dios (*argumento ontológico,* lo llamó KANT). Este argumento, que expone en el *Proslogium,* dice así: Dios es aquello cuyo mayor no puede ser pensado (*id quod majus cogitari non posset*). Esta definición de Dios, en cuanto que es un criterio para aplicar a Dios la perfección en su grado máximo, se llama *regla áurea* (crisocanon) y aparece ya en SÉNECA. Ahora bien: cuando un necio (insipiens) dice *en su corazón:* «No hay Dios», está diciendo un absurdo, una contradicción. Pues si dice *no hay Dios,* ya tiene la idea de Dios en la mente, o sea la idea de aquello cuya mayor no puede pensarse. Pero si dice que Dios no existe, entonces ya no sería la mayor que puede pensarse, pues siempre sería mayor la idea de Dios pensada como existente, que pensada sin la existencia. En suma: la idea de Dios implica su existencia, y sin ésta, aquélla no podría ser concebida; un Dios concebido como inexistente, no sería Dios.

El argumento ontológico de SAN ANSELMO es, ante todo, un argumento dialéctico que se mueve en una órbita de un refinamiento análogo al de EPIMENIDES. (Véase: Lec. 3.ª, 5 y 7.ª, 3.) Además, su fuerza se apoya en unos presupuestos implícitos, como son el Realismo exagerado de los conceptos y una teoría de tendencia monista entre el ser y el conocer. Son estos presupuestos los que explican que el argumento ontológico haya sido tan diversamente tenido en cuenta por los filósofos: aquellos que parten de supuestos parecidos a los citados (SAN BUENAVENTURA, ESCOTO, DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, HEGEL) admiten, con alguna modificación, el argumento de SAN ANSELMO. En cambio, los que parten de otros supuestos (Sto. TOMÁS y, después, KANT) lo negarán. El monje GAUNILÓN, coetáneo

suyo, lo negó ya, objetando que aunque nosotros pensásemos en aquello cuyo mayor no puede existir, con ello sólo demostraríamos la existencia *ideal* de Dios (o sea la existencia de la Idea de Dios en nuestra mente), pero no la real. Es famosa su comparación con la isla mejor que puede pensarse: podemos pensar una isla mejor que la mejor de las existentes, sin que esto nos obligue a creer que esta isla pensada existe en la realidad. Lo mismo dice en esencia Sto. TOMÁS: que en el argumento ontológico se da un cambio de la *suposición ideal* a la *suposición real.*

6. El siglo XII.—La Escuela de Chartres.

En el siglo XII, puede decirse que la Escolástica está ya fraguada. Existe un repertorio de problemas comunes, de términos, de métodos, y un tratado colectivo, que es característico de la Edad Media. Además, debido sobre todo a la Escuela de Toledo (JUAN HISPALENSE y DOMINGO GUNDISALVO), se incorporan al acervo común importantes obras árabes y griegas, entre éstas, los *Analíticos* de ARISTÓTELES (*Lógica nova*).

Las Escuelas se consolidan: sobre todo las de Chartres y París, que pronto se constituirán en la *Universidad parisiense.* Se experimenta un renovado oleaje de vida espiritual: el misticismo lucha contra las herejías que han aparecido. El problema de los Universales se replantea con fuerza pujante: ROSCELINO DE COMPIEGNE (1050-1121) y defendió un antirrealismo con su *doctrina de las voces,* según la cual los géneros y las especies son sólo *flatus vocis,* soplos, palabras (*nómina*), pero ni siquiera ideas. Aplicando sus ideas al misterio de la Sma. Trinidad, dice que no puede admitirse que entre las tres personas haya algo común, y se enseña a sí el *Triteísmo.* Su discípulo GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1120) defendió, al principio, en contra de su maestro, un realismo exagerado: su teoría de la *identidad.* Todos los individuos de una misma especie serían como partes de una misma sustancia; difieren sólo por los accidentes. ABELARDO ridiculizó esta teoría y GUILLERMO DE CHAMPEAUX cambió de parecer. Pero el realismo siguió cultivándose en la Escuela de Chartres.

Escuela de Chartres.—La había fundado FULBERTO, Obispo de Chartres, en el siglo XI, pero su florecimiento tuvo lugar en el siglo XII. En el año 1114 se puso al frente de ella BERNARDO DE CHARTRES, pero la elevó más aún su hermano TEODORICO (Thierry).

En esta escuela se cultivó intensamente el neoplatonismo, cuya Teoría de las ideas se combina muy bien con el realismo más exagerado en la cuestión de los universales. BERNARDO distingue tres tipos de realidades: Dios, las ideas ejemplares (que Dios conoce como lo posible o lo existente), y la materia, sacada de la nada por creación. De la combinación de las ideas con la materia, resulta el mundo sensible. Discípulo de BERNARDO es GUILLERMO DE CONCHIS y GILBERTO PORRETANO, Obispo de Poitiers, el cual suaviza el realismo de sus maestros, diciendo que los universales no son las ideas, sino sus copias o imágenes mentales hechas por la mente al comparar los individuos. GILBERTO es precursor, por esto, del realismo moderado.

Con estos maestros estudió el famoso JUAN DE SALISBURY (1110-1180), que fué secretario de los dos primados de Inglaterra, amigo del Papa Eugenio III y del rey de Inglaterra Enrique II. Luego, fué Obispo de Chartres. Es un verdadero humanista, precursor de los del Renacimiento. Sus obras más conocidas son: *Policráticus,* donde expone una teoría orgánica del Estado, y el *Metalógicus,* donde ya desarrolla la teoría de la abstracción según el realismo moderado.

Es muy interesante recordar que en la Escuela de Chartres se cultivó ampliamente el *Quadrivium,* es decir, lo que hoy llamamos las Ciencias. Incluso la medicina (obras de Hipócrates, Galeno, Avicena) se leyeron y comentaron afanosamente en la escuela. Sin embargo, este interesante brote de la investigación naturalista tomó un giro puramente apriorístico, mezclado con las especulaciones neoplatónicas, y de ahí la tendencia a la Alquimia y Astrología. Las profecías escatológicas (Joaquín de Flores) sobre el fin del mundo se incubaron en la escuela de Chartres.

7. PEDRO ABELARDO.

ABELARDO nació en el año 1079, cerca de Nantes. Estudió con ROSCELINO y, desde muy joven, fué profesor en París, donde alcanzó una fama inmensa: de toda Europa acudían a escucharle. Progresó así la Universidad de París. Su temperamento fué orgulloso e inquieto. Sus amores con Eloísa han llegado a ser legendarios. Separados a causa de la familia de Eloísa, ABELARDO ingresó en un convento. Murió en el año 1142. Entre sus obras destacan: *Sic et Non, Introductio ad Theologiam, Scito te ipsum* y *De unitate et trinitate divina* (contra ROSCELINO).

He aquí los puntos históricamente más significativos de la doctrina de ABELARDO:

1.° ABELARDO contribuyó decisivamente a la consolidación del método escolástico. En su obra *Sic et Non* reúne, en efecto, sentencias opuestas de filósofos y teólogos, pero no con miras escépticas (en el sentido de la *Isostenia* de los sofistas. Véase la lección 7.ª), sino probablemente con fines didácticos y como preparación para un intento de conciliación entre las opiniones encontradas.

Con esta obra, ABELARDO contribuyó a la costumbre escolástica de enumerar las opiniones opuestas antes de desarrollar cada cuestión, y, asimismo, ayudó a descargar el peso excesivo de la autoridad, mostrando que las opiniones contrarias gozaban de padrinos famosos y, por tanto, era necesario atenerse a otras pruebas, racionales o teológicas.

Esta obra influyó mucho, sobre todo en el *Libro de las Sentencias* de ROLANDO BANDINELLI y principalmente en los *Cuatro Libros de las Sentencias,* de PEDRO LOMBARDO (muerto en 1164), que fué llamado el Maestro de las Sentencias. Su libro fué utilizado como texto durante muchos siglos. (PEDRO LOMBARDO y los que, como él, hicieron compilaciones del saber coetáneo, son conocidos por el nombre de *Sumistas.*) PEDRO LOMBARDO fué el primero que citó, en occidente, a SAN JUAN DAMASCENO.

2.° ABELARDO contribuyó también a la aplicación del método silogístico a la Teología.

> En este punto, ABELARDO anduvo cerca del racionalismo, pues interpretó de una forma excesivamente racional el misterio de la Santísima Trinidad.

Por reacción a ROSCELINO, insistió exageradamente en la unidad de Dios y redujo las Personas Divinas a tres modalidades de una sola realidad suprema: en cuanto es Bien, es Padre; en cuanto omnisciente, es HIJO; en cuanto Amor, es Espíritu Santo. De ahí que atribuyera a PLATÓN el conocimiento de la Trinidad. También llegó a un determinismo divino: Dios no puede omitir nada de lo que hace. ABELARDO fué condenado en Sens (1141).

3.° En el problema de los universales, ABELARDO atacó el realismo de GUILLERMO DE CHAMPEAUX, enseñando que lo único real es lo individual, las sustancias primeras; pero también atacó el nominalismo excesivo de ROSCELINO. Interpreta a los universales como *sermones* construídos por el entendimiento, pero con fundamento en la realidad. Se aproxima, pues, al realismo moderado.

4.° Por último, en su obra *Scito te ipsum,* ABELARDO trata la Ética, dando más importancia a la intención de las obras que a la acción misma.

8. Los Victorinos.—Las Herejías.

Un movimiento espiritual, importantísimo en el siglo XII, es la mística, tal como se cultivó en la Escuela de San Víctor.

Esta Escuela la fundó GUILLERMO DE CHAMPEAUX, que ingresó en la *Abbatia Canonicorum S. Augustini a S. Victore ante portas Parisienses* des-

pués de haber sido derrotado por ABELARDO, fundando allá la Escuela. Su fama se la debe a HUGO y RICARDO DE SAN VÍCTOR.

> HUGO DE SAN VÍCTOR (1096-1141), de la familia sajona de los Condes de Blackenburg, es una de las figuras más sorprendentes del siglo XII por la síntesis genial que predicó entre la Mística y las Ciencias Positivas.

Dos hechos capitales advierte en el universo: Creación y Restauración (por Cristo). La Restauración la conocemos por las Ciencias Sagradas. La Creación, por las Ciencias Naturales. En su obra *Didascalicon,* en la que pretendió reducir a sistema el saber filosófico y teológico de su tiempo, presenta a las artes liberales como una preparación para la Teología. Muy famosa fué la clasificación que hizo de la Filosofía (en el sentido del saber científico, filosófico y teológico), y aun en el siglo XIII (ALBERTO MAGNO) estaba en uso. He aquí un esquema de esta clasificación:

- Filosofía
  - Teórica
    - Teología
    - Matemáticas
    - Física
  - Práctica
    - Ética
    - Económica
    - Política
  - Mecánica
    - Navegación
    - Medicina
    - Agricultura
    - Caza, etc.
  - Lógica
    - Gramática
    - Arte del discurso
      - Retórica
      - Dialéctica

HUGO DE SAN VÍCTOR defendió la teoría de la iluminación agustiniana y la bisección del conocimiento (véase lección 11), enseñando que el primer conocimiento (*Primum Cognitum*) es de la propia alma, distinta del cuerpo.

En Mística distinguió tres grados del conocimiento místico:
Cogitación, por el que la mente ve el estado transitivo de las cosas.
Meditación.
Contemplación, que es la misma intuición del alma en el conocimiento de las cosas.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, escocés, escribió *De Trinitate* y buscó pruebas *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios.

Entre las *herejías* de esta época debemos distinguir:

a) El *panteísmo materialista* de AMAURY y DAVID DE DINANT, inspirados en los neoplatónicos y en AVICEBRÓN. DAVID DE DINANT sostiene que Dios es la materia prima.

b) El *dualismo* de los albigenses y cátaros, que además negaban la inmortalidad del alma. Contra los albigenses predicó Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la gloriosa orden dominicana.

TEXTO PARA COMENTAR

Que las cosas que han sido hechas de la nada, eran algo antes de que fueran hechas, en cuanto a la razón del que las hace.

Pero me parece ver que algunos—lo que me obliga a no pensar descuidadamente—pueden decir que estas cosas que han sido hechas según algo, antes de que llegasen a ser, eran nada. Por ninguna razón puede ser hecho algo razonable de otra cosa si no precede en la razón del que lo hace algo de la cosa que se va a hacer, como ejemplo, ya se llame más propiamente forma, o semejanza o regla. Pues está claro que antes de que fueran hechas todas las cosas, había en la razón de la suprema Naturaleza algo sobre cuáles o de qué modo habían de ser las cosas.

Por lo cual, aunque aquellas cosas que han sido hechas es claro que no han sido nada antes de ser hechas, en cuanto a que no eran lo que ahora son y que no había de qué fuesen hechas, sin embargo, eran algo en cuanto a la razón del que las hace, por la cual y según la cual serían hechas.

(SAN ANSELMO, *Monologion*, Cap. IX)

LECCION XIV

SANTO TOMAS DE AQUINO.—EL SISTEMA TOMISTA

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO.—Síntesis de la Filosofía y la Religión.

En el siglo XII se han preparado ya los materiales, los temas y métodos para construir la Filosofía Escolástica. En este siglo, y en los pricipios del XIII, la Filosofía está presidida por las ideas platónicas y agustinianas. Aunque ARISTÓTELES va siendo más conocido y sus términos se usan (así, por ejemplo, «materia» y «forma»), se les imprime un sentido platónico y agustiniano. Muchas obras neoplatónicas, como el *Liber de causis,* son atribuídas a ARISTÓTELES, que es deformado por la ideología del agustinismo. Las tesis más características de esta concepción, tal como se vive en la Alta Edad Media (y seguiría defendiéndose por la Escuela Franciscana) son las siguientes: 1.° La tesis de la actividad autónoma del espíritu, sin el intermediario de sus *potencias*. Esta tesis implica que el alma puede conocerse directamente a sí misma y no sólo en sus actos, sino en su esencia. Está presente inmediatamente a sí misma, y para encontrarse no necesita dar un rodeo por los sentidos. 2.° La tesis de la bisección de las facultades cognoscitivas: de un lado el espíritu, iluminado por Dios



Sto. Tomás de Aquino.

(iluminismo) conoce las verdades eternas; de otro lado, los sentidos conocen el mundo contingente. 3.º La tesis de la pluralidad de formas sustanciales en los entes; el hombre, por ejemplo, tiene varias formas: la del cuerpo, la del animal, la del racional.

En el siglo XIII importantes acontecimientos sobrevienen a este mundo intelectual:

A) Fundación de la Universidad de París. Los maestros y discípulos de todas las Escuelas que dependían del Canciller de *Notre Dâme* se asocian en un gremio o corporación que reúne a la «totalidad (*universitas*) de maestros y alumnos». Se organizan pronto las cuatro Facultades: de Teología, de Artes (Filosofía), de Derecho y de Medicina. Las más importantes, por el número de discípulos y calidades de maestros, era la Facultad de Artes. Dejan de ser los benedictinos los directores del saber. Las nuevas órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) entran en la Universidad y ganan las cátedras.

B) Conocimiento completo de ARISTÓTELES. La Escuela de traductores de Toledo lanza a la Cristiandad del siglo XIII las obras de Física, Metafísica y Moral de ARISTÓTELES. A partir de 1220 se traducen ya directamente del griego (*Enrique de Brabante, Guillermo Moerbeke*).

Es necesario reflexionar sobre el significado revolucionario que iba uncido a la aparición de ARISTÓTELES. ARISTÓTELES no es un filósofo más que se traduce y se descubre: es la *síntesis de la Filosofía griega* (véase Lec. 9), es decir, de esa Filosofía que parcialmente había tomado contacto con el pensamiento cristiano para producir la Patrística y, después, la primera Escolástica. Pero ahora, precisamente cuando ya se ha configurado, dentro de la visión cristiana del mundo, un esbozo de síntesis doctrinal, bajo la dirección del agustinismo platonizante, aparece un grandioso sistema de ideas, que parece perfecto, inexpugnable, lleno del prestigio que le dieron los árabes y que, sin embargo, choca en no pocos puntos con la concepción cristiana. Por ejemplo, ARISTÓTELES enseñaba la eternidad de la Naturaleza, y desconocía la idea de la Creación; ARISTÓTELES concebía a Dios como un ser inaccesible, encerrado en sí mismo y desconocedor de este mundo material: lo cual no se compaginaba bien con el dogma de la Creación y, menos aún con el de la Encarnación. ARISTÓTELES, en la Ética, enseñaba una moral pagana, desconociendo la posibilidad del camino del hombre hacia Dios y aun negándolo, dada la infinita distancia entre ambos. En particular, ARISTÓTELES se oponía a las tesis del agustinismo escolástico. Al conocimiento inmediato del alma y, sobre todo, a la teoría de la iluminación: todos los conocimientos—enseñaba—proceden de los sentidos.

ARISTÓTELES fué prohibido en el año 1210, en el Concilio Provincial de París, y el Legado Apostólico renovó la prohibición en el 1215, autorizando la Lógica y la Ética, rectificada. En Toulouse, en cambio, ARISTÓTELES

estuvo autorizado. En el mismo París, sobre todo en la Facultad de Artes, ARISTÓTELES es cada vez más leído, y en 1255 llegó a imponerse en las Escuelas, y muchas veces tomando giros heréticos, como sucedió con el averroísmo latino.

En el corazón de la cristiandad ha tomado definitivamente presencia ARISTÓTELES, que es «El Filósofo» por antonomasia; no puede ya ser desconocido. La *concepción propia del Cristianismo,* ya perfectamente madura, en cuanto a lo original y peculiarmente cristiano, gracias a genios como SAN AGUSTÍN y SAN ANSELMO, está frente a frente ante la concepción pagana, perfectamente madurada en ARISTÓTELES. La Religión por antonomasia, el Cristianismo, tiene ante sí a la Filosofía por antonomasia, la aristotélica. ¿Será posible que permanezcan separadas?

SANTO TOMÁS ha sido el que ha construído la síntesis grandiosa de la visión cristiana del mundo con la Filosofía griega, representada por ARISTÓTELES. Esto es, nada menos, todo lo que significa la frase muy usada de que SANTO TOMÁS fué el cristianizador de ARISTÓTELES.

Tal fué la magnitud de su obra que, al principio, sorprendió a los contemporáneos, afincados en el agustinismo. *Esteban Tempier,* obispo de París, había prohibido la tesis tomista (1277); en Oxford y Canterbury también fué prohibida, y suscitó en muchos sectores una viva oposición. GUILLERMO DE LA MARE escribió un famoso «Correptorium fratris Thomae», que probablemente fué escrito por varios franciscanos, en el que se criticaban duramente 117 tesis tomistas. Pero el Capítulo general de la Orden de Predicadores de 1279 impuso a los dominicos la obligación de seguir la Filosofía tomista. El 18 de julio de 1323, SANTO TOMÁS fué canonizado por Juan XXII, y el Obispo de París revocó en 1325 la condenación que pesaba sobre él desde 1277. En el año 1567, Pío V proclamó a SANTO TOMÁS Quinto Doctor, junto con SAN AGUSTÍN, SAN JERÓNIMO, SAN AMBROSIO y SAN GREGORIO EL GRANDE. León XIII, en la Encíclica *Aeterni Patris* (1879), recomienda, como fuente más deseable para beber la sana Filosofía, a SANTO TOMÁS DE AQUINO, Doctor Angélico. Por fin, en el Código de Derecho Canónico, preparado bajo la inspiración de SAN PÍO X y promulgado durante el pontificado de Benedicto XV, en 1917, se establece: «Los profesores conduzcan los estudios de Filosofía racional y de Teología, así como la enseñanza de los alumnos, según el método, doctrina y principios del Doctor Angélico, y guárdenlos celosamente» (*Canon* 1366, 2).

2. SAN ALBERTO MAGNO.

La obra genial de SANTO TOMÁS fué preparada por su maestro S. ALBERTO MAGNO. No se sabe seguro cuando nació: 1193 ó 1206. Pertenecía

a la noble familia de Bollstädt. De muy joven, entró en la Orden de Predicadores. Enseñó en varias Universidades y sobre todo en París, donde tuvo, desde 1245, como discípulo a SANTO TOMÁS. Más tarde se retiró a Colonia, aunque, ya anciano, hizo un viaje a París (1277) para defender a su discípulo predilecto de la condenación del Arzobispo. Murió en Colonia, en 1280.

Su autoridad era enorme, como lo demuestra la circunstancia de que sus contemporáneos lo citan por su nombre, como a ARISTÓTELES o a AVERROES, mientras que la costumbre era citar por la palabra *quidam*.

Entre sus obras pueden citarse: *Summa theologicae, Comentarii in opera Aristotelis* y *De quindecim problematibus*.

SAN ALBERTO conoció toda la Filosofía de ARISTÓTELES, que comenta largamente, siguiendo los capítulos del estagirita, pero con largas parafrasis personales. También conocía muy bien la Filosofía de los árabes y judíos.

En Ciencias Naturales, la erudición de SAN ALBERTO fué asombrosa. Él y ROGERIO BACON fueron los más famosos en este terreno. Fué SAN ALBERTO el primero en describir los mamíferos existentes en Alemania, y en presentar los comienzos de una anatomía de los insectos. Preconiza la experimentación en estas cosas «particulares», donde no se puede—dice—hacer silogismos.

3. Vida y obras de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

SANTO TOMÁS nació en 1225 (acaso en 1227), en el castillo de Roccasseca (Nápoles), y a los cinco años fué al Monasterio de Monte Casino, donde estaba su tío el abad Sinebaldo. Allí aprendió las materias de la enseñanza primaria. A los nueve años fué a Nápoles, a estudiar con Pedro Martín el trivium y el quadrivium con Pedro de Hibernia, y a los 18, pese a la oposición de sus padres, que querían dedicarle a las armas, ingresó en la Orden de Predicadores de la misma ciudad, pasando allí el año de noviciado. Entonces fué a París, y escuchó a SAN ALBERTO durante tres años.

Con esto acabó su época de estudiante. En 1252, a los 25 años, comenzó a enseñar en París, como bachiller; también escribió sus primeras obras. En 1257 recibió, junto con su amigo SAN BUENAVENTURA, el título de *Maestro*. En 1260 volvió a Italia y permaneció tres años en el palacio de Urbano IV. Aquí encontró al dominico GUILLERMO DE MOERBEKE, a quien impulsó a traducir directamente a ARISTÓTELES. También estuvo al frente, en Roma, del estudio de su Orden. En 1268 fué otra vez a París, para combatir el averroísmo latino, ya que SAN ALBERTO había renunciado a causa de su ancia-

nidad. En París estuvo hasta 1272. El rey San Luis le invitaba en ocasiones a su palacio. Volvió a Nápoles y cuando, en 1274, se dirigía al Concilio de Lyón, convocado por Gregorio X, murió en el camino, en el Monasterio de Fossanova. La Facultad de Artes de París solicitó su cuerpo para que fuese enterrado en ella, pero, por varias circunstancias, está enterrado actualmente en la iglesia de Saint Sernin de Toulouse.

En el cuadro que sigue están expuestas sus obras principales, enmarcadas dentro de la etapa de su vida en que fueron escritas:

Vida y obras de STO. TOMÁS	Etapa de juventud. Hasta 1252	Estudia en Montecasino las primeras letras. Estudia en Nápoles las artes liberales. Estudia en París con S. ALBERTO MAGNO.
	1.ª etapa docente de París (1252-1260)..	*De ente et essentia* (1253). *Comentarios a las Sentencias de Lombardo* (todavía aquí se refleja el influjo de la antigua escuela). *De veritate.*
	1.ª etapa docente de Italia (1260-1268)..	*Comentarios a los Analíticos posteriores, a los ocho libros de la física y a los diez de la Ética aristotélica.* (Los escribió durante su estancia en el palacio de Urbano IV). *Summa contra gentiles* (1259-1264).
	2.ª etapa docente de París (1268-1271)..	SUMMA THEOLÓGICA: Parte I y II: 1265-1271. Parte III: 1271-1273.
		Las *Questiones disputatae y las Quodlibetales,* que son preparaciones o complementos a las grandes obras, las escribió entre 1256 y 1274.

La *Suma Teológica* es la obra maestra de la Edad Media y su grandiosa arquitectura ha sido comparada a la de una catedral gótica. Consta de 3 partes, 631 cuestión, y unos 3.000 artículos. La primera parte, trata de Dios y de su obra (la Creación). La segunda parte, estudia la tendencia de la criatura hacia Dios. (La segunda parte, se subdivide en otras dos, llamadas *Prima Secundae* y *Secunda Secundae*). La tercera parte estudia el *medio* por el cual la criatura llega a Dios, o sea, *Cristo*.

Las Partes se dividen en cuestiones y éstas en artículos. Cada artículo es desarrollado siempre según el mismo plan. Se enuncia el tema del artículo, por ejemplo, ¿el alma humana es espiritual? En primer lugar se exponen las opiniones contrarias; luego las favorables. En tercer lugar viene el cuerpo del artículo, donde se demuestra la tesis. En cuarto lugar se responde a las objeciones (la Suma recoge unas 10.000). La Suma se cita del modo que puede inducirse por este ejemplo: si queremos referirnos al *cuerpo* del artículo II de la cuestión 47 de la *Secunda Secundae,* usaremos esta sigla: S. Th., II-II, q. 47, a. 2, c.

4. El sistema filosófico tomista, considerado en general.

SANTO TOMÁS ha logrado la síntesis más perfecta que puede conseguirguirse entre la Filosofía y la Religión (o equilibrio y armonía excepcionales), ha distribuído certeramente las partes de la fe y de la razón; conjuntándolas en un sistema teológico-filosófico definitivo. El *saber divino* (la Fe) y el *saber humano* (la Filosofía) *aparecen* armónica y jerárquicamente reunidos en el saber *divino y humano* (la Teología) que SANTO TOMÁS nos ha revelado.

Lo primero que hay que tener presente, al considerar a SANTO TOMÁS, es, por lo tanto, esta afirmación: que el sistema tomista es un saber *divino-humano,* o sea, un saber *teológico.* SANTO TOMÁS cristianizó a ARISTÓTELES, es decir, logró tejer en un tapiz espléndido los hilos robustos pero flexibles de la Filosofía aristotélica con la trama radiante de la Revelación cristiana.

Pero no se debe creer por esto que no sea posible señalar de este conjunto teológico las partes meramente filosóficas, y que no podamos construir, con éstas un sistema estrictamente filosófico, basado en los puros fundamentos humanos o naturales. Este sistema es el que interesa naturalmente en la Historia de la Filosofía.

Conviene, pues, tener clara esta idea: que el pensamiento tomista tiene un lado puramente filosófico, y que este lado constituye, de suyo, un conjunto de ideas perfectamente articulado en un sistema filosófico puro, que es la Filosofía tomista.

Es un error histórico, a la vez que una injusticia, el creer que el sistema filosófico tomista no sea otra cosa que el sistema de ARISTÓTELES, y que la originalidad de SANTO TOMÁS hubiera consistido solamente en demostrar su aplicabilidad y concordia con la concepción cristiana. Tampoco basta con decir que SANTO TOMÁS retocó algunas tesis aristotélicas para adaptarlas a los artículos de la Fe.

Lo justo es advertir que SANTO TOMÁS llevó a cabo una reconstrucción completa de la problemática filosófica, no sólo la aristotélica, sino enriquecida por la problemática que planteó el Cristianismo. SANTO TOMÁS tuvo que plantearse los problemas desde otros puntos de vista muy distintos a los de ARISTÓTELES: sobre todo el problema de las relaciones entre Dios y el mundo (Creación, Providencia, etc.), lo que suponía una inexcusable aclaración del concepto del *ser*. Ahora bien: en este pensamiento, que manaba desde las últimas fuentes del espíritu, encontró al genio de ARISTÓTELES marchando, en muchos trechos del camino, paralelo a él; una *congenialidad*, como dijo BRENTANO, existe entre ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS. Pues bien: SANTO TOMÁS pudo entonces avanzar más que el propio ARISTÓTELES y perfilar los conceptos aristotélicos mejor que ARISTÓTELES mismo los había consignado. Demostró, por ejemplo, que la idea de *acto puro* es incompatible con la idea de una materia autónoma, que existe sin él desde siempre: SANTO TOMÁS vió que la idea de *acto puro* exige concebir a la Creación como una categoría filosófica necesaria para explicar el origen del mundo. No es que la creación sea necesaria: Dios fué libre para hacerla; pero dado el mundo, sólo por *creación* puede haber aparecido. He aquí, pues, una idea aristotélica, la de *acto puro*, que SANTO TOMÁS ha entendido mejor que ARISTÓTELES. Pero esta idea es fundamental; no es una idea de detalle. De ella se deriva una concepción totalmente distinta del Acto puro, y por lo tanto del ser potencial (la criatura) en orden a la causalidad divina, providencia, etc., etc., y otras muchas cuestiones en que SANTO TOMÁS toma contacto también con la Filosofía agustiniana, por ejemplo, en la teoría de la gradación de los entes. Lo mismo puede decirse en multitud de cuestiones de Psicología (v. g. el entendimiento agente), de Moral o de Teoría de Conocimiento.

En conclusión: SANTO TOMÁS ha desarrollado un sistema filosófico original, recogiendo todo el material del pensamiento precedente, especialmente aristotélico. Esta empresa no hubiera podido llegar a término sin el auxilio de la Revelación, que orientó el pensamiento por los caminos rectos (v. g. el dogma de la Creación). Pero una vez recorridos estos caminos son ya puramente filosóficos y puede hablarse de sistema filosófico tomista.

El sistema filosófico de SANTO TOMÁS es un sistema completo: es decir, recorre todas las regiones del ser: Dios, el mundo y el hombre. Además, es un sistema auténtico, es decir, unitario, en el que los pensamientos no se juntan desde fuera, como en una rapsodia heterogénea, sino que fluyen internamente, articulándose entre sí y participando de una luz homogénea, emana-

da de unos conceptos y axiomas comunes y constantes. En esto radica, como en su raíz, la unidad del sistema filosófico tomista. ¿Cuáles son, pues, estos principios, que prestan la unidad más profunda al sistema tomista, que lo caracterizan y definen entre los demás? Respondemos:

> Los conceptos de acto y potencia real, en cuanto subordinada totalmente al Acto (hasta el punto de que el ser potencial sólo puede originarse en la creación por el Acto Puro), constituyen los fundamentos de la esencia y unidad del sistema filosófico tomista. SANTO TOMÁS pudo comprender, gracias a la Revelación, mejor que el propio ARISTÓTELES, el significado de estos conceptos fundamentales.

Esta tesis es defendida por muchos expositores, entre ellos ALBERTO FARGES, y sobre todo por el Padre MANSER, O. P., en su libro *La Esencia del Tomismo.* Otros piensan que el principio esencial del tomismo es el de causalidad (Uberweg) o el de sustancia primera (Grabmann) o la distinción entre esencia y existencia (P. Norberto del Prado). Pero todos estos principios, aunque esenciales, no son *primarios* o *fundamentales.*

Una última cuestión de carácter general debe de tenerse presente: ¿Cuál es el *orden* en que se suceden las grandes partes del sistema tomista? Para responder a esta cuestión es necesario tener en cuenta la distinción entre el *orden del ser* (orden *quo ad se*), y *orden del conocer* (orden *quo ad nos*), que algunas veces marchan paralelos, pero casi siempre suelen ir en orden inverso.

Ejemplo: del fuego sale humo. En el orden del ser, el fuego es anterior al humo; pero en el orden de nuestro conocimiento, acaso conocemos antes el humo, y de este conocimiento venimos al conocimiento del fuego. Las causas son, en el orden del ser, anteriores a los efectos. Pero los efectos pueden ser, en el orden del conocer, anteriores a las causas.

Ahora bien: tratándose de la ordenación de un sistema filosófico, es claro que importa más el orden del conocer, ya que un sistema es un conjunto de actos cognoscitivos, por lo que interesa saber cómo brotan los unos de los otros (el *orden de exposición* debe, en lo posible, someterse al *orden sistemático*). Así, pues, aunque en el orden del ser, las tres grandes regiones que señalamos como objetos *materiales* del Sistema filosófico (véase Lec. 3), a saber: *Dios, Mundo, Hombre,* vengan ordenadas según la sucesión expuesta (Dios, en primer lugar; el Mundo, creación divina; el Hombre, obra del último día), sin embargo, en el orden del conocer, la ordenación es bien distinta, a saber: en líneas generales: *Mundo-Dios-Hombre.* En efecto, según SANTO TOMÁS,

el mundo material es lo primero que conocemos, no sólo psicológicamente (en la niñez) sino científicamente. Así, pues, la primera Ciencia filosófica del sistema es la Filosofía Natural, en la cual, conocemos la distinción entre potencia y acto. Con esta distinción, estamos ya en la Metafísica, con lo cuál podemos volver a la Teoría del Mundo, que, en otro caso, no sabríamos desarrollar. (Entre Física y Metafísica, por lo tanto, existe un orden recíproco de acciones y reacciones mutuas: la Física da los datos a la Metafísica, que desarrolla su núcleo esencial, con ayuda del cual podemos volver a la Física, y, una vez construída ésta, pasar de nuevo a la Metafísica.)

En la Filosofía Natural, recorremos el camino que va del ser inorgánico hasta el hombre, considerado como un *ser natural,* y, por lo tanto, como provisto de conocimiento, que ya aparece en los animales, pero que culmina en el hombre con el conocimiento intelectual, del cual dice SANTO TOMÁS que el conocimiento sensible es una «participación deficiente». Terminada la Filosofía Natural, pasamos al desarrollo sistemático de la Metafísica, que culmina en el estudio de Dios, como Acto Puro y Causa primera del ser providente. Y después de terminado este estudio, podemos pasar al del *hombre* en cuanto ser *moral,* ya que Dios es el fundamento de la moralidad; en particular pasaremos al estudio de la Política.

Esta trayectoria: mundo (que incluye una parte del hombre, en cuanto ser natural), Dios y hombre (como ser moral), es característica del sistema tomista. Adviértase, por ejemplo, que para ARISTÓTELES, el orden era Mundo-Hombre-Dios (ya que su moral no se fundaba en Dios). En cambio, para DESCARTES, el orden será: Hombre-Dios-Mundo (véase Lec. 17), y el agustinismo se inclinaba al orden ontologista: Dios-Hombre-Mundo (véase Lec. 11).

Debe hacerse notar que, puesto que los conceptos de Mundo, Dios, Hombre son *materiales,* y filosóficamente el hombre se incluye en el mundo, en cuanto ser natural, el orden sistemático no puede ajustarse totalmente a esa sucesión, y así vemos cómo la Filosofía natural reune al mundo y al hombre en su objeto; pero, como luego, la Filosofía Moral, que es humana, queda en último lugar, puede, globalmente, admitirse que el sistema tomista sigue el orden citado: Mundo-Dios-Hombre. El orden de las ciencias filosóficas en el sistema tomista es el siguiente:

Filosofía natural - Psicología (aquí se trata el problema de los universales) - Ontología - Teodicea - Filosofía Moral - Filosofía Política. Además, hay que añadir la *Lógica* como introductoria u órganon.

Asimismo, como previo al sistema, y en el plano de la Lógica, hay que tratar la cuestión de las relaciones entre Filosofía y Teología, pues la especulación filosófica comienza a partir de la Fe: por tanto, debemos empezar con una clara consciencia de sus relaciones.

SANTO TOMÁS no se ajustó, al escribir sus obras, a este orden. Escribió su sistema filosófico formando conjunto con el sistema teológico, y por eso el orden de sus obras y de cada obra (por ejemplo, de la Suma Teológica) había de ser diferente del orden puramente filosófico. SANTO TOMÁS, ni siquiera escribió un tratado sistemático, como hoy lo entendemos, de «Psicología» o de «Lógica», pues, repitámoslo, o escribió en función de la Teología o bien siguiendo el orden de un comentario. Pero si entresacamos los contenidos puramente filosóficos, para destilar el puro sistema filosófico tomista (y ésta es la labor de los *tomistas* dentro de la Filosofía), encontraremos un orden semejante al descrito. A él se atienen, por ejemplo, el P. Ramírez, o el P. Gredt, en sus obras conocidos por los especialistas.

Sólo desarrollaremos algunos puntos principales.

5. Fe y Razón.

SANTO TOMÁS resuelve definitivamente el problema, central para la Escolástica, sobre las relaciones entre la fe y la razón.

La fe y la razón son dos modos de conocer: el uno, sobrenatural; el otro, natural y humano. La fe, pues, es una virtud intelectual que reside en el entendimiento (aunque necesita la adhesión de la voluntad). La fe es, pues, cognoscitiva, pero por encima de lo que la razón alcanza. Por consiguiente, es absurdo confundir fe y razón. La fe enseña verdades (como la Trinidad o la Encarnación) que sería vano pretender reducir a objetos de la razón, como quiso hacer el gnosticismo, o cualquier forma de racionalismo, en el que incurrió, por ejemplo, ABELARDO, al explicar el misterio de la Santísima Trinidad (Lección 13). La fe enseña verdades más profundas y sublimes que la razón. Pero no por eso hay que despreciar a la razón, tendencia a la que se inclinaron algunos místicos (ver lección 13, n.° 5). La razón es obra de Dios y, en principio, es veraz. El pecado original la quebrantó, ciertamente: de aquí la necesidad moral de la revelación, que nos enseña verdades, como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, que, aunque la razón podría descubrir por sí sola, sin embargo sería peligroso no llegar a conocerlas o extraviarnos al intentar hacerlo. La razón, fortalecida por la revelación, puede, por sí sola, alcanzar estas verdades naturales, que a la vez son de fe.

Religión y Filosofía difieren por el objeto formal (por el modo de conocer: la una, por Revelación; la otra, por razonamiento natural) antes que por el objeto material (objeto conocido), ya que, al menos parcialmente, coinciden sus objetos materiales (por ejemplo, la inmortalidad del alma o la existencia de Dios).

Hay, pues, en la Revelación una parte de verdades que son a la vez naturales, como la existencia de Dios (estas verdades se llaman *preámbulos de la fe*); otras que son sobrenaturales, como la Trinidad. Por consiguiente, no hay que decir—con ESCOTO y OCCAM—que ninguna verdad de fe sea de razón (ESCOTO decía ya que la inmortalidad del alma no podrá demostrarse racionalmente, y sólo la fe nos la enseñaba) ni que todas las verdades de la fe sean de razón. Es posible racionalizar una parte de la fe, pero no toda.

Ahora bien: discriminadas ya estas dos esferas distintas de la fe y la razón, de la *Gracia* y la *Naturaleza,* no por eso han de concebirse como dos esferas diferentes y autónomas y aun contrapuestas, como enseñaba el averroismo latino (teoría de la *doble verdad,* que sostenía que una proposición podía ser verdadera en Teología y falsa en Filosofía: por ejemplo, la eternidad de la materia). Fe y razón son verdades que se fundan en la Verdad divina, como última causa. En la razón, vemos al hombre elevándose a Dios; en la fe, es Dios quien se digna descender al hombre para revelarle misterios que de otra suerte no conocería. Pero siempre el fundamento de la verdad es Dios, y esta causa es una raíz de la *unidad* del ser: luego no pueden oponerse la fe y la razón. La razón puede funcionar independientemente, en principio, sin ningún temor. Sólo si llegase a alguna contradicción con la fe, deberíamos frenarla: *pero no hay temor a que se oponga a ella.* Si surge una oposición, ésta es aparente, y pronto o tarde se verá cómo la razón, la ciencia, se había equivocado.

En la esfera de la razón, la ciencia suprema es la Metafísica; pero ésta se halla a su vez jerárquicamente subordinada a la fe, y aplicada a ella puede ilustrarla, dando lugar a una ciencia humano-divina, que es la *Teología.* La Teología es *ciencia,* no sólo fe: y es ciencia, porque emplea la demostración, si bien parte de principios de fe, que no son evidentes al hombre—en cambio, lo son a los bienaventurados; por eso, la ciencia teológica está subalternada a la de los bienaventurados. La Teología aporta nuevos conocimientos. ilustra la fe y la enriquece.

6. Filosofía natural y Psicología: El entendimiento.

El mundo nos ofrece el espectáculo de las cosas que se mueven. De aquí, con ARISTÓTELES, hay que concluir la teoría de la Potencia y del Acto, y la teoría hilemórfica (véase Lec. 9).

Ahora bien: SANTO TOMÁS añade a la concepción aristotélica una importante concepción neoplatónica, que el PSEUDO-DIONISIO desarrolló ampliamente: la teoría de la *gradación* de los seres del universo, en una escala de grados crecientes de perfección (tesis *climacológica,* o sea, gradual). Esta escala comienza en los seres no vivientes, asciende por los *seres materiales* hasta llegar a alcanzar, dentro de éstos, el ápice en el hombre; pero no se interrumpe aquí: el hombre es un grado intermedio, *material-espiritual,* y la escala continua a través de las *formas* separadas (de la materia contra la tesis de la universalidad de la materia) o *ángeles,* a su vez gradualmente ordenados. En el ápice extremo de la escala, como Perfección suma, está Dios.

SANTO TOMÁS, debido al estado imperfecto de la ciencia natural de su tiempo, admite el geocentrismo y la teoría de los cuatro elementos. La tierra, en el centro del mundo, y rodeándola las esferas celestes, movidas por la primera esfera, que a su vez es movida por el Motor Inmóvil.

En la concepción del hombre, SANTO TOMÁS profundiza notablemente en las ideas aristotélicas, desarrollando genialmente la teoría del acto y la potencia. He aquí los puntos capitales de la doctrina del hombre:

1.° El hombre es un ente que pertenece al mundo material: luego está compuesto de materia y de una sola forma (hilemorfismo), si bien la forma (el alma) es ya espiritual, siendo así el hombre el eslabón que, en la escala del universo, enlaza el mundo material con el mundo inmaterial angélico. Pero, al aplicar la doctrina hilemórfica al hombre, resulta: que la *sustancia humana,* está compuesta de materia y forma; por consiguiente, la *subsistencia* (que es la plenitud misma de la sustancialidad) le corresponde al *compuesto* de materia y forma (y no sólo al alma). El alma humana, en su estado natural, tiende a estar unida al cuerpo. De aquí no se deduce que, al morir el cuerpo muera el alma, que es inmortal (por ser espiritual), sino más bien que, al morir el cuerpo, el alma inmortal apetezca la *resurrección* de la carne. Por consiguiente, la resurrección de la carne, aunque sea sobrenatural por parte del principio eficiente, es de algún modo natural, por parte del término (o sea, la unión del alma y el cuerpo).

Ahora bien: como la *Persona* es sustancia, resultará que la *personalidad* no conviene sólo al *alma,* ni menos aún al cuerpo, sino al compuesto, es decir, al *hombre.*

La forma es única, en contra de la tesis «franciscana» de la pluralidad de formas. Como la *forma anímica* es el acto primero del ser que tiene la vida en potencia, esta forma ha de ser única, ya que si hubiera varias, no serían actos primeros.

Pero la forma superior contiene virtualmente a las inferiores: es decir, el alma intelectiva contiene a la animal y vegetativa.

La individuación de las formas tiene lugar por la materia sellada por la cantidad.

2.° La teoría de la Potencia y el Acto, sirve a SANTO TOMÁS para explicar admirablemente el proceso cognoscitivo.

El conocimiento comienza siendo acto del compuesto; es decir, comienza por la *sensación* donde, simultáneamente, actúan cuerpo y alma (contra la teoría agustiniana). Con su movimiento cognoscitivo, el compuesto va pasando de la potencia al acto, y, por consiguiente, el entendimiento se va también actualizando y perfeccionando hasta que llega a concebirse a sí mismo, y, también, independientemente del cuerpo. Ahora bien: si es posible que el entendimiento se actualice a partir de las sensaciones, es debido al *entendimiento agente,* que desmaterializa los contenidos de las imágenes (o fantasmas). Pero el entendimiento agente, que extrae las especies impresas, y el paciente (o posible) que las recibe, tornándolas en expresas, no son dos facultades distintas, ni dos intelecciones separadas, sino actos de una misma intelección, y por eso el entendimiento agente es personal, contra los averroistas. Comienza el conocimiento intelectual a partir de lo material; pero su objeto es lo inmaterial, o sea, el ser.

Por esta razón, lo que conoce en las cosas sensibles es el ser, y por eso, el *primun cognitum* del entendimiento es el ser, en cuanto realizado en la esencia o quididad sensible.

SANTO TOMÁS es el primer filósofo de Occidente que defiende contra el platonismo tradicional, que todos los conocimientos humanos naturales arrancan de la sensación; que no hay ideas innatas. Si bien (y en esto se diferencia de un simple empirista o sensista) SANTO TOMÁS enseña que el entendimiento puede superar la sensación y llega a conocer lo supra-sensible (aunque a partir de lo sensible).

El alma humana no se conoce a sí misma directamente, sino a través de sus actos. De la misma manera no actúa directamente, sino a través de sus potencia, que, contra los agustinianos, SANTO TOMÁS distingue realmente del alma. Según SANTO TOMÁS, el alma racional tiene cinco potencias: locomotiva, vegetativa, sensitiva, apetitiva, intelectiva. Pero quien obra siempre es el compuesto del alma y cuerpo, en su conjunto.

3.° SANTO TOMÁS logra dar una solución definitiva al problema de los universales, gracias a su misma teoría del acto y la potencia.

Los universales son producto de la abstracción: no existen *in re* formalmente, como enseñaba PLATÓN (en su teoría de las ideas). Pero si no existen formalmente, sí que existen materialmente (o sea, potencialmente); de suerte que la universalidad tiene un fundamento *in re* y no es simplemente una ficción mental (como enseña el nominalismo).

Existir potencialmente en las cosas—es decir, en los individuos que los encarnan—no significa que los universales «puedan ser pensados por el entendimiento» solamente, ya que un nominalista podría suscribir esta frase. Existir potencialmente los universales en las cosas significa que en éstas existe realmente (aunque materialmente, es decir, no según la forma abstracta—universal reflejo—que alcanzan en la mente) el universal, que se llama universal directo.

La teoría de SANTO TOMÁS se llama realismo moderado, Según ella, los universales tienen existencia *in re,* pero sin la exageración del realismo extremado; asimismo, los universales sólo pueden existir *post rem,* gracias al entendimiento, pero sin la exageración del nominalismo (además SANTO TOMÁS, inspirado en el ejemplarismo agustiniano, concede una existencia *ante rem,* en la mente divina, a los universales.

SANTO TOMÁS sostiene que el entendimiento sólo conoce las cosas *universalizándolas:* no conoce directamente lo individual, sino sólo indirectamente, volviéndose hacia las imágenes o fantasmas concretos. Esta tesis se deriva de la teoría de la abstracción y de la teoría de que el alma sólo conoce a partir de lo material (o individual).

7. Metafísica y Moral.

SANTO TOMÁS desarrolla un sistema perfectísimo de ideas metafísicas, de las cuales son las fundamentales las ideas de Acto y Potencia.

El ser tiene dos sentidos: potencia y acto. Es así un concepto analógico. Ni es unívoco (con lo que iríamos a parar al panteísmo), ni es equívoco (con lo que recaeríamos en el escepticismo). Es un *análogo de proporcionalidad* no de *atribución* (véase lección 25). Entre los otros sentidos principales del ser, tenemos la sustancia y los accidentes. La *sustancia* es individual (sustancia primera) y los accidentes sólo pueden existir, naturalmente, como ARISTÓTELES enseñó. en la sustancia.

> Pero SANTO TOMÁS llega a una importante innovación: los accidentes pueden sobrenaturalmente separarse de la sustancia, por acción divina.

Con esto, SANTO TOMÁS explica la posibilidad de la Eucaristía.

La analogía del ser permite a SANTO TOMÁS explicar el conocimiento de Dios: ni podemos conocerlo por intuición ni es totalmente incognoscible. Podemos conocerlo analógicamente, a partir de las cosas creadas. Rechaza el argumento ontológico y recoge cinco vías (que pueden verse en la lección 27), de distintas fuentes, pero sistematizándolas. La primera vía procede de ARISTÓTELES. La segunda, de AVICENA. La tercera, de MAIMONIDES. La cuarta, es neoplatónica. La quinta era ya conocida por los Padres de la Iglesia.

SANTA TOMÁS expone una doctrina definitiva sobre el ser. El Acto, por sí mismo, es ilimitado e infinito: es la Potencia quien lo limita. Dios es *Acto Puro,* ser *a se,* superabundante, que es Pensamiento puro. En Dios, es antes el *entender* que el *querer* (aunque, en rigor, no se distinguen estas facultades en la esencia divina). Pero Dios no puede violar las leyes ontológicas —v. g.: no puede querer el mal—que son su propio ser.

Su esencia es la existencia, a diferencia de lo que ocurre en las cosas finitas, en las que hay distinción real entre esencia y existencia.

Contra ARISTÓTELES, admite la teoría agustiniana de las ideas ejemplares, así como la Providencia, y, desde luego, la creación *ex nihilo* (la Nada no es, pues, materia *ex qua,* sino término *a quo*) y la *conservación* constante e incesante del mundo.

La creación—dice SANTO TOMÁS, en honor de ARISTÓTELES—no repugna que sea *ab eterno,* si bien sabemos por la Revelación que fué en el tiempo.

La causa final preside todo el universo (teologismo), tanto a los seres materiales como a los espirituales. Pero éstos (el hombre, por lo tanto), aunque necesariamente tienden al Bien, son libres, gracias a su conocimiento superior que les permite escoger entre varios actos que se les presentan bajo la razón de buenos (así, la intención de asesinar para robar, es buena para alcanzar dinero). Pero los actos que salen de la ley moral son malos, pues todo acto de voluntad debe someterse al entendimiento (intelectualismo).

(En la lección 29 puede leerse más ampliamente esta materia correspondiente a la Filosofía moral.)

TEXTO PARA COMENTAR

El fin último de todas las cosas es aquel al que tiende el primer autor o motor de ellas. El primer autor o motor del universo es el entendimiento, como se mostrará más adelante. El último fin del universo, por consiguiente, deberá ser el bien del entendimiento; y éste es la verdad. Por tanto, la verdad debe ser el fin último de todo el universo, y la sabiduría tiene que detenerse principalmente en el fin del mundo y en su consideración. Y por eso testimonia la divina Sabiduría que ha venido al mundo para manifestar la verdad, diciendo: «Yo para esto he venido al mundo para dar testimonio de la verdad» (*San Juan,* 18, 37). Pero también el Filósofo determina que la filosofía primera es la ciencia de la verdad, no de cualquiera, sino de aquélla que es el origen de toda verdad, es decir, la que pertenece al primer principio de ser de todas las cosas; por tanto, su verdad es el principio de toda otra verdad.

(SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles,* Lib. I, Cap. 1).

LECCION XV

SISTEMA FILOSOFICO DEL FRANCISCANISMO. LA DECADENCIA DE LA ESCOLASTICA

1. Los maestros franciscanos.

La «Orden de los hermanos menores», fundada por San Francisco de Asís, al principio del siglo XIII, no se dedicó en sus comienzos al cultivo de la Filosofía o la Teología, sino sólo a la práctica de la caridad y del amor. Hacia el año 1220 llegaron a París los primeros religiosos de la orden de San Francisco, y su vida humilde y sencilla, impresionó vivamente a muchos jóvenes universitarios y aun a muchos maestros, como BARTOLOMÉ ANGLICO. Pero en 1231, ocurrió un señalado suceso para la nueva orden: el famoso maestro ALEJANDRO DE HALES ingresó entre los hermanos franciscanos. Con esto aumentó enormemente y se consolidó el prestigio de la Orden de los Menores; al propio tiempo comenzó a interesarse la orden por el cultivo de la Filosofía y de la Teología, pues ALEJANDRO DE HALES, defendió entre sus hermanos el amor por el estudio especulativo, e incluso por las ciencias naturales, aunque estas últimas no siempre fueron vistas sin recelo por muchos miembros de la orden franciscana, los que se llamaron «espirituales», y quisieron volver a la norma escueta de San Francisco. Discípulo de ALEJANDRO DE HALES y colega de SANTO TOMÁS, fué SAN BUENAVENTURA, cuya fama llegó a ser también inmensa. Casi al mismo tiempo, floreció otro ilustre franciscano ROGERIO BACON, entregado a las ciencias naturales y que llevó fama de alquimista. También vivió entonces otro franciscano genial, el español RAIMUNDO LULIO, precursor de la moderna lógica simbólica. Pero acaso el más agudo y sutil de los franciscanos fué DUNS ESCOTO (llamado el «Doctor Sutil»), el antagonista de SANTO TOMÁS, y el que abrió camino hacia la «Nueva Escuela Franciscana», cuyo máximo representante es GUILLERMO DE OCCAM, ya en el siglo XIV. Con GUILLERMO DE OCCAM, fundador del terminismo, cuyos precursores habían sido los nominalistas de la alta escolástica, puede decirse que estamos ya a las puertas de la filosofía moderna, en cuanto filosofía del conocer, antes que filosía del ser.

2. La antigua escuela franciscana y el «agustinismo».

La *antigua escuela franciscana* (desde ALEJANDRO DE HALES hasta DUNS ESCOTO) hizo suyas las tesis principales del *agustinismo,* imperantes *en toda la Filosofía escolástica hasta SANTO TOMÁS* (véase lección 13, p. 1), *y continuó el cultivo de la Filosofía dentro de estas tesis principales:* la actividad autónoma del espíritu humano, la tesis de la bisección (y el iluminismo) y la tesis de la pluralidad de formas. Estas tesis, unidas a otras que están derivadas de ellas, constituyen el *thesarium* propio de la escuela franciscana, que hizo suyo y siguió defendiendo, aun después de SANTO TOMÁS. He aquí las *tesis* principales del *franciscanismo* o escuela franciscana:

1.ª Tesis de la actividad del alma e indistinción del alma y sus potencias. Esta tesis procedía de PLOTINO, que había enseñado que «propio del alma es no padecer».

Los franciscanos asocian a esta tesis el *voluntarismo,* es decir, una preferencia por el reino del amor espiritual antes que por el reino del conocimiento. La bienaventuranza es, *fruitio* antes que *visión* de Dios.

2.ª Tesis de la bisección de las facultades cognoscitivas. El modelo de bisección más usado en el siglo XIII, es el siguiente:

a) Por un lado, las facultades inferiores, que conocen el mundo sensible. En este campo se aplican las teorías aristotélicas del conocimiento.

b) Por otro, las facultades superiores, que conocen el mundo espiritual, a saber: el alma, Dios, los primeros principios de la ciencia, etc.

Con esta tesis va ligada la famosa teoría de la *iluminación,* típicamente franciscana.

Según esta teoría, el conocimiento superior es posible gracias a una *iluminación* especial de Dios, que, como un sol infinito, baña de claridad el alma y la hace conocer lo superior. Dios es, pues, el medio *inquo,* no el objeto *quod* (como luego sostuvo el ontologismo). (Véase lección 18).

La teoría iluminista, es la que favorece la admisión del argumento de SAN ANSELMO, que casi todos los franciscanos defienden.

La metafísica de la luz del *iluminismo,* supone que el mundo espiritual es conocido de un modo independiente del mundo sensible, en lugar de conocerlo a partir de éste, como enseñó SANTO TOMÁS siguiendo a ARISTÓTELES. El iluminismo obliga a plantear de otro modo distinto las relaciones entre *fe* y *razón.* Pues si también la razón supone una iluminación divina, ¿en qué se distingue de la razón? Habrá que buscar otros criterios (por ejemplo, diversos grados de iluminación) pero siempre aparecerá la razón como potencia debilísima por sí misma, que sin el fortalecimiento de la iluminación nada podría conocer. Por lo tanto, la teoría de la iluminación propende a desconfiar de la razón por sí sola, pensando que sin la fe nada podría descubrir (SANTO TOMÁS sostuvo en este punto un ponderado justo medio). La fe es, además, considerada más como efecto de la voluntad que del entendimiento, y de aquí el matiz práctico que alcanzará la Teología. La teoría de bisección y el iluminismo explican, fácilmente, cómo pudo OCCAM, fundador de la Nueva Escuela franciscana, separar totalmente el mundo de Dios y los espíritus (como objeto de la fe) del mundo de los cuerpos, como objeto de la ciencia empírica de observación, que será para él la única ciencia.

El iluminismo se encuentra en SAN AGUSTÍN, pese a que algunos historiadores (DE WULF) han dicho que no es tesis agustiniana. (Léase *La Ciudad de Dios,* X, 2.) Por lo demás, el iluminismo es doctrina neoplatónica, que se encuentra en PLOTINO y que los árabes utilizaron ampliamente (AVICENA). También se encuentra en el PSEUDO-DIONISIO, en ERIUGENA, en SAN ANSELMO, en los Victorinos, en LOMBARDO, etc.

3.ª La tesis de la pluralidad de formas, con la cual va ligada: *a*) La teoría de la materia prima actual (en lugar de ser puramente potencial). *b*) La teoría de la universalidad de la materia. No sólo los cuerpos, también los espíritus, excepto Dios, están compuestos de materia y forma. *c*) La teoría de la individuación por la forma (en lugar de por la materia). *d*) De aquí, la teoría de la cognoscibilidad intelectual de lo individual (para SANTO TOMÁS sólo se conocía por el entendimiento lo universal).

Conviene advertir que el conjunto de tesis que caracterizan a la Escuela franciscana, aunque suelen llamarse agustinianas, no se toman sólo de SAN AGUSTÍN, sino también de los neoplatónicos y de los árabes. PLOTINO es para el franciscanismo lo que ARISTÓTELES para los dominicos: el pagano que hay que cristianizar (aunque PLOTINO no fuera a veces ni siquiera citado).

Asimismo es necesario tener en cuenta que también los franciscanos estimaron y conocieron a ARISTÓTELES ampliamente, si bien lo interpretaban a su modo.

Por último: no sólo fueron los franciscanos quienes sostuvieron estas doctrinas. Dominicos ilustres, como ROLANDO DE CREMONA (el primer dominico de París), ROBERTO KILWARDY y otros, defendieron las tesis agustinianas, así como hubo franciscanos (MIDDLETOWN y el propio ROGERIO BACON, según Grabmann) que se inclinaron hacia la Filosofía peripatética. Pero los grandes maestros dominicos fueron aristotélicos, así como los grandes maestros franciscanos fueron neoplatónicos.

3. ALEJANDRO DE HALES.

ALEJANDRO DE HALES (1180-1245) es autor de la famosa *Summa universa theologiae,* que, a ejemplo de LOMBARDO, se divide en cuatro partes, que tratan, respectivamente, de Dios, de las Criaturas, de la Redención y de los Sacramentos. ALEJANDRO DE HALES utiliza ya, con toda perfección, el método *tricotómico* de exposición, que habríamos de ver definitivamente consagrado en la *Suma* de SANTO TOMÁS.

> Al *Sí* y al *No* de ABELARDO, el Halense añade un tercer miembro: las *Resolutiones,* que vienen a redondear la estructura sistemática.

ALEJANDRO DE HALES expone todas las tesis que harán escuela entre los franciscanos, y se esfuerza en conciliar su doctrina con la de ARISTÓTELES. Por ejemplo, el *entendimiento agente* de ARISTÓTELES lo interpreta el Halense como la *luz inteligible* de SAN AGUSTÍN, que es la imagen de Dios en el alma, primera verdad. Dios es, al menos en el orden de las verdades sobrenaturales, el entendimiento agente. Es muy importante la distinción que hace entre *razón* e *inteligencia:* sólo la inteligencia conoce a Dios.

4. SAN BUENAVENTURA.

Nació en Toscana en el año 1221, y se llamaba Juan Fidanza. Cuando era niño, S. Francisco de Asís le curó milagrosamente, y, por eso, se le llamó *Buenaventura.* A los dieciesete años ingresó en la Orden Franciscana, y estudió en París, donde enseñó desde el año 1248 hasta el 1255.

En el año 1255 llegaron a su punto culminante las luchas contra las Órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), hasta el punto de que tuvo que cerrarse durante dos años (1255-1257) la Universidad de París. Alejandro IV decretó por fin que se dieran cátedras a los mendicantes, y entonces SAN BUENAVENTURA, juntamente con su amigo SANTO TOMÁS, fué nombrado Doctor en Teología. Fué también nombrado General de su Orden, y en 1273, Cardenal y Obispo de Albano. En el Segundo Concilio de Lyón, como SANTO TOMÁS había muerto en el viaje, se recargó el trabajo de SAN BUENAVENTURA, y este esfuerzo aceleró su muerte, que tuvo lugar en julio de 1274.

SAN BUENAVENTURA es, casi tanto como un filósofo, un místico que constantemente utiliza ideas filosóficas como instrumentos de su vida espiritual. La Iglesia le conoce con el nombre de *Doctor Seraphicus*.

Entre sus obras destacan:

1. *Itinerarium mentis ad Deum.*
2. *De reductione artium ad theologiam.*
3. *Quaestiones disputatae.*
4. *Comentarios a las Sentencias de Lombardo.*

SAN BUENAVENTURA defiende las ideas del franciscanismo ya expuestas (y que excusamos repetir) si bien de una manera personal. Entre sus pensamientos más característicos citaremos los siguientes:

A) *Su exposición de la teoría de la iluminación.* SAN BUENAVENTURA quiere sintetizar las doctrinas de ARISTÓTELES con las del iluminismo agustiniano tradicional. Así, pues, admite que el conocimiento sensitivo es la causa del conocimiento humano, y adopta la teoría de la abstracción, considerando al entendimiento agente y al entendimiento posible como facetas de una misma potencia personal.

Ahora bien: si el conocimiento humano puede rebasar el orden puramente sensible, y aprehender las verdades eternas, esto es debido a la iluminación divina, es decir, a la *evidencia de la luz eterna*, que es Dios, Padre de las luces.

Sin el conocimiento del ser purísimo y eterno, la inteligencia no podría conocer con certeza ningún enunciado verdadero, pues la inmutabilidad de éstos no puede proceder ni de las cosas mudables ni de la mente también mudable, sino sólo de la luz increada.

El razonamiento, tampoco podría ejercerse sin el auxilio de esta luz: pues el raciocinio no puede inspirarse en la existencia de las cosas, sino en la ejemplaridad del arte divino. Así como para ejercer las artes mecánicas, es precisa la *luz exterior*, material, así para conocer las razones profundas de las cosas es necesaria una *luz interior*, dimanada de un Sol intelectual patente por sí mismo, por lo cual Dios es el primer objeto conocido (Cap. V del Itinerarium). La luz filosófica se divide en tres luces: luz de la Lógica, luz de la Física y luz de la Ética. Estas tres luces, unidas a las tres luces de las artes, componen

las *seis iluminaciones* de la vida terrena, según los seis días de la semana. Pasados estos seis días, cuando toda la ciencia cesa, viene el día del descanso, con la *iluminación de la gloria*. Pues, por encima de la luz filosófica, está la luz superior de la Sagrada Escritura y de la Revelación. (Esta es la doctrina del *De reductione artium*).

Ahora bien: una vez que el alma ha conocido las razones eternas (aunque no de un modo tan claro como los bienaventurados) necesita las formas abstractas que obtuvo de los sentidos como principios propios y distintos, que sólo una especial revelación divina podría suplir. Pero en estas formas, sacadas de los sentidos, lo que estamos viendo y contemplando es la imagen de Dios, es decir, la pluralidad de las perfecciones divinas (ejemplarismo divino). En el mundo resplandece Dios y todas las cosas cantan su gloria.

B) *Su explicación de la creación del Universo.* SAN BUENABENTURA ha comprendido profundamente la importancia de la idea de Creación. Dice que el mundo sólo puede proceder de un acto creador. Y aun dice más que SANTO TOMÁS: que repugna que la creación haya tenido lugar *ab eterno*. SANTO TOMÁS, en efecto, concedía a ARISTÓTELES, que era posible concebir racionalmente el mundo *ab eterno* (aunque luego, por fe, sabemos que ha sido creado en el tiempo).

> SAN BUENAVENTURA sostiene que la creación en el tiempo es una verdad racional, pues repugna atribuir el ser eterno a un ente que tiene el ser y después el no ser.

En la teoría del mundo, yuxtapone las teorías de ARISTÓTELES y SAN AGUSTÍN. Con ARISTÓTELES, admite la materia prima como potencia pura; pero con SAN AGUSTÍN, admite la teoría estoica de las *razones seminales*, según la cual, las formas están contenidas de antemano en la materia, pasando al acto en cada generación.

C) Por último, es interesante conocer la *teoría de la mística* de SAN BUENAVENTURA. Distingue, con SAN AGUSTÍN, tres grados en la elevación del alma a Dios: por el mundo sensible, por el alma, y por la eterna Verdad unida a nosotros. Cada camino se duplica, y, de este modo, podemos hablar de los *seis caminos* a los que responden seis potencias psíquicas: sentidos

-imaginación-razón-entendimiento-inteligencia-vértice de la mente (*apex mentis*). En el vértice de la mente (llamado también centella de sindéresis o éxtasis), la mente, alejada de todo conocimiento sensitivo e intelectivo, trasciende todo ser y no ser, y se sumerge en la contemplación de Dios y en el amor perfectísimo de Dios.

5. RAIMUNDO LULIO.

Nació en Palma de Mallorca, en 1235. Durante su juventud fué paje y luego mayordomo de Jaime I. Llevó durante este tiempo una vida mundana y galante. Estaba escribiendo una canción a una mujer, cuando tuvo una visión de Jesús Crucificado. Convertido, abandonó su casa y su propia familia (estaba casado y tenía dos hijos), para dedicarse a la meditación. San Raimundo de Peñafort le aconsejó que volviera a Mallorca, y allí estuvo, entregado al estudio, largo tiempo. En el monte Randa, donde estaba retirado haciendo penitencia, tuvo una iluminación, en la que se le reveló la idea de un *Arte* grande para convertir a los infieles (mahometanos, judíos), es decir de hacer una Cruzada espiritual, en lugar de las fracasadas cruzadas guerreras. Esta fué la empresa de su vida. Comenzó, después de la etapa solitaria, que duró unos nueve años, la parte agitada y casi novelesca de su vida. Visita a Montpellier; funda un Monasterio en Miramar, para la enseñanza de lenguas orientales; visita Roma, Abisinia, como «juglar de Cristo». En París, en el año 1286, lee públicamente el *Arte,* sin obtener demasiado éxito.



Raimundo Lulio.

Hacia 1295, ingresa en la Orden franciscana. Escribe centenares de obras, y visita a Reyes y Obispos para exponerles su proyecto de conversión de los infieles. En París se entrevistó con Felipe IV, luego vuelve a Mallorca, de allí

a Chipre, Rodas, de nuevo a París, y a Africa. En Bujía, es hecho prisionero. Rescatado, vuelve a París, donde enseñó con gran éxito. Volvió a África, y parece que murió mártir en Túnez, al final del año 1315. LULIO carecía de formación sólida, dado que su juventud no la consagró al estudio. Su latín era incorrecto y, por eso, sus obras las escribió, casi todas, en catalán, aunque procuró que se tradujesen al latín y aun al árabe. Sus dos obras fundamentales son:

1.ª *Libre de contemplacio en Deu.*

2.ª *Ars generalis última,* que es la redacción definitiva de su *Ars Magna,* que sufrió varias redacciones: *Art abreijada d'atrobar veritat* (=Ars compendiose inveniendo veritatem), *Ars universalis, Ars demostrativa* y otras.

Además, tiene otras muchas obras de menos valor filosófico, aunque de gran interés literario, pedagógico o místico: así, su novela *Blanquerna,* su tratado místico *Libre d'amic e Amat, Les cents noms de Deu.*

También escribió una obra enciclopédica (*Arbre de Sciencia*).

Filosóficamente, LULIO representa la posición del franciscanismo, si bien exageró, por reacción contra los árabes, la distancia hacia ARISTÓTELES, del cual toma la silogística, afín a su temperamento. Su vida espiritual culmina en una mística exaltada, que se expresa en imágenes brillantes y amorosas, que aún hoy se leen con provecho. Pero lo más característico de LULIO es su Arte combinatoria.

EL ARS MAGNA.—De un modo más o menos constante, ha existido siempre la pretensión de *formalizar* las ciencias, es decir: 1.° de lograr extraer los principios (definiciones, axiomas) mínimos de cada ciencia, para luego presentar todos los demás conocimientos como *derivados* a partir de los principios; 2.°, a ser posible, exponer simbólicamente (algebraicamente) el proceso de construcción formal.

EUCLIDES, el famoso matemático griego, logró ya, en el siglo III antes de Jesucristo, una formalización casi perfecta de la Geometría, si bien atendiendo, sobre todo, a la primera finalidad. Dentro de ella podemos ver, en la Edad Media, interesantes intentos de formalizar, no ya las Ciencias matemáticas, sino las Ciencias teológicas y filosóficas. Así, ALANO DE LILA (1128-1202) llamado *Doctor Universalis,* emplea el «método geométrico» que culminará, siglos más tarde, en la *Ética* de SPINOSA (ver Lec. 18).

Pero el interés por la formalización algebraica, si bien estuvo presente entre los lógicos (en la silogística, en los tratados para encontrar el término medio, etc.), no cobró plena conciencia hasta RAIMUNDO LULIO.

LULIO concibió la idea de reducir todos los conceptos que el entendimiento utiliza a unos pocos fundamentales o primitivos, representables por símbolos; de las combinaciones de estos símbolos, según reglas de combinación, obtendríamos (algebraicamente) las más diversas proposiciones y verdades científicas. Este es, en esencia, el plan del *Arte* de LULIO.

LULIO señala, inspirado en la Cábala, siete grupos de conceptos (Dios, el alma, etc.), cada uno de los cuales, representado por un círculo, contiene los conceptos primitivos y sus combinados. He aquí, por ejemplo, el proceder de LULIO en Teología. La Teología trata de *Dios,* cuyo número de perfecciones es infinito. Pues bien: establecemos, como conceptos primitivos los nueve siguientes:

Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria.

El símbolo de Dios es la letra A, que se representa, a su vez, por un círculo dividido en sectores y cruzados de líneas que simbolizan las diferentes combinaciones posibles entre las ideas primitivas y la convertibilidad de un atributo en otros (esta idea era ya de PLOTINO). Según LULIO, de este círculo surgirán 136 combinaciones, y así se ve cómo la Trinidad o la Encarnación quedan demostradas. Bien es verdad que no incurre en el gnosticismo o racionalismo, pues dice que «quedan demostrados dentro de la fe, o sea, suponiendo los artículos de la fe»; por sí mismos, sólo son verosímiles.

El *alma,* se simboliza por la letra S. A ella corresponde un círculo, con cuatro cuadrángulos en el centro, coloreados de distintas maneras, y 16 sectores en la periferia, que representan las potencias del alma (memoria, entendimiento, voluntad), los actos (afirmación, negación, duda), etc.

Los principios del conocimiento se simbolizan por la T, cuya figura es cinco triángulos dispuestos circularmente.

La figura V, corresponde a los vicios y virtudes, en cuanto influyen para llevarnos a la verdad Y o al error Z.

Los círculos se hacen girar para obtener combinaciones.

El Arte luliano fué poco apreciado por sus contemporáneos; cierto que era muy tosco, tanto en la enumeración de ideas primitivas, como en las reglas de combinación. Pero más adelante fué tenido en cuenta, sobre todo por el P. ATANASIO KIRCHER y por LEIBNIZ (véase Lec. 18), el cual fué el primero en intentar, con elementos suficientes, una combinatoria universal, que si bien, aplicada a todas las ciencias, es utópica, puede verse hoy verificada en la Química, el Álgebra, la Logística y otros muchos aspectos de la Ciencia. (Recuérdense los actuales «cerebros electrónicos»).

6. ROGERIO BACON y la Escuela de Oxford.

En 1224 llegaron los franciscanos a Inglaterra y abrieron un convento en Oxford, donde pronto enseñó ROBERTO GROSSETESTE (1175-1253), hombre eruditísimo, que tradujo obras de ARISTÓTELES, pero, sobre todo, mostró un gran afán por la Medicina, y preconizó el empleo de las matemáticas en el estudio de las Ciencias Naturales. Desde entonces, se marcaron las directrices de la *Escuela de Oxford* por oposición a la *escuela franciscana de París:*

Los *franciscanos de Oxford* cultivaron el estudio de la Escritura (o sea de la Teología positiva) y de las Ciencias Positivas y Matemáticas. En cambio, los *franciscanos de París* cultivaron la Teología especulativa (comentarios a las sentencias, etc.) y la Metafísica.

La Escuela de Oxford (*oxoniense*) habría de ser un germen de los más importantes para las directrices de las ideas que habrán de configurarse en la época moderna.

El más famoso de los oxonienses de este período es ROGERIO BACON (1210-1292), que tuvo fama de astrólogo y estuvo varios años en la cárcel a causa de sus doctrinas. Es autor de tres obras importantes: *Opus majus* (donde estudia la óptica, la Astronomía, etc.); el *Opus minus* (resumen del *Opus majus*) y el *Opus tertium*. En el *Opus majus* llega a desarrollar una verdadera Historia de la Filosofía.

BACON subordina de tal modo la Filosofía a la Teología, que cree que la razón, por sí sola, nada puede hacer: si Dios no hubiera enseñado a filosofar a los hombres, éstos nada hubieran podido conocer. Para conocer la Naturaleza es preciso la revelación y la Escritura. BACON cae en un completo *tradicionalismo* (véase lección 1).

El entendimiento agente es Dios, primariamente, y los ángeles, secundariamente.

La importancia de BACON radica en su dedicación a las Ciencias Naturales. Hace una apología de la experiencia. En su obra *De secretus operibus artis et naturae,* presiente los aviones, submarinos, microscopios y telescopios.

BACON no escribió según el método escolástico, sino que expuso continuamente sus pensamientos, es decir, en prosa seguida como lo hacemos hoy, sin recurrir a tesis, antítesis, etc., propio del escolasticismo. Con razón, puede considerársele como precursor de los tiempos modernos.

7. DUNS ESCOTO.

Nació en 1270, probablemente en Escocia, y murió muy joven, en 1308. Estudió en Oxford y allí se penetró de su espíritu científico y matemático. Por su fama, fué enviado el año 1303 a París, como maestro, y murió en Colonia.

> DUNS SCOTO, el *Doctor Sutil, es el pensador* más importante de la escuela franciscana, hasta el punto que los franciscanos lo tomaron como Doctor de la Orden (así como los dominicos habían tomado a SANTO TOMÁS como doctor de la suya).

DUNS ESCOTO, en efecto, desarrolló su sistema dentro de las tesis fundamentales del franciscanismo, pero imprimiéndole una dirección distinta que culminará en OCCAM, el fundador de la *Nueva Escuela Franciscana* (algunos consideran a ESCOTO como el verdadero fundador de esta nueva escuela). ESCOTO es un espíritu crítico, que enfocó sus críticas principalmente contra SANTO TOMÁS (aunque también contra SAN BUENAVENTURA y BACON). Por eso se le ha comparado con KANT, en cuanto crítico del sistema armonioso y metafísico de LEIBNIZ. También se le compara con KANT, porque inició la separación, casi completa, entre la Teología y la Filosofía, reduciendo notablemente el campo de ésta.

ESCOTO defendió el dogma de la Inmaculada Concepción.

Entre sus obras más importantes figuran:

Theoremata subtilísima.
De primo rerum omnium principio (que trata de la existencia y esencia de Dios).

Opus oxoniense (comentarios a las Sentencias de LOMBARDO).
Opus Parisiense o *Reportata parisiense* (resumen de la anterior).
De rerum principio (26 Quaestiones generales super philophiam).

La doctrina de ESCOTO es refinadísima y muy abundante, pese a la muerte prematura de este genio excepcional. Indicaremos solamente los puntos más señalados:

1.—Filosofía y Teología. Con ESCOTO se inicia la separación entre la *Fe* y el *Saber,* que en *SANTO TOMÁS* habían sido equilibradamente reunidos. La separación iniciada por ESCOTO se continuará progresivamente a lo largo de los tiempos y tomará el giro de una independencia de la Filosofía por respecto a la Teología, en cuanto esferas totalmente diversas del espíritu. Pues, según ESCOTO, la separación entre fe y razón no tiene el sentido que tenía la separación propugnada por los averroistas latinos con su teoría de la doble verdad. ESCOTO viene a enseñar que la Teología y la Filosofía tienen distinto *objeto material,* estudian «cosas distintas» y, por eso, no pueden entrar en conflicto. Recuérdese que, según SANTO TOMÁS, Teología y Filosofía diferían por el objeto formal: la primera, tiene por objeto la *Revelación*; la segunda, la *razón natural*; pero, en cambio, coincidían en muchas cuestiones (así la inmortalidad, la creación, la teodicea, eran a la par verdades filosóficas y verdades reveladas), y, sobre todo, la razón podía aplicarse a la fe (Teología).

> Pues bien: según ESCOTO, la fe comprende la *Revelación,* como objeto material; de suerte que lo que está en la Revelación, no pertenece a la razón, y así, restringe notablemente el campo de la Filosofía: por ejemplo, la inmortalidad del alma no puede ser demostrada por la razón.

ESCOTO, acostumbrado al método matemático, exigió un rigor inalcanzable en las demostraciones filosóficas y, por eso, tuvo que relegar muchas cuestiones filosóficas a la Teología; esta tendencia culminaría en OCCAM, pues ESCOTO todavía utilizó ampliamente los métodos metafísicos (ejemplo, la teoría de la materia). Por su exigente rigor, ESCOTO tuvo que rechazar también las pruebas de la existencia de Dios de SANTO TOMÁS y admitir en cambio el argumento de SAN ANSELMO modificándolo, argumento que era más afín al proceder matemático deductivo. En consecuencia con estas ideas,

ESCOTO restringe también el uso de la razón en la aclaración de la fe: no es lícito llamar *ciencia* estricta a la Teología, que es sólo una ciencia ético-práctica.

II.—Ontología. Todos los seres, excepto Dios, están constituídos de materia y forma (de acuerdo con la antigua escuela franciscana). Ahora bien: la individuación tiene lugar por la *forma* (y no por la materia): por una forma característica que se llama *haecceitas,* o españolizando el término *hecceidad* (el término deriva de *hic, haec, hoc,* y equivale a «esteidad»). Cada objeto, *este* objeto, se individualiza por una forma propia, que es lo que le hace ser *éste* (no aquél), y por eso se llama *esteidad.* Además, el ente tiene pluralidad de formas: primero, la forma que le hace cuerpo, «forma de corporeidad»; luego, la que le hace ser viviente, etc., etc. Estas *formas* no se distinguen entre sí como las propias cosas (distinción *real*); es decir, que las diversas formas no se congregan en el ente como si fueran cosas totalmente distintas que se agregan las unas a las otras desde fuera. Pero tampoco—dice ESCOTO—las formas se unen tanto entre sí que sean propiamente una sola cosa, de suerte que sólo la razón las separase (distinción de razón), como cuando separo en Dios la *bondad* de la *misericordia.*

Las formas se distinguen entre sí según un tipo de separación que ESCOTO llama *distinción formal a parte rei,* y que utiliza tanto, que su doctrina metafísica es llamada *Formalismo.* Por ejemplo, utiliza este concepto en la cuestión de los Universales. Entre los universales y los objetos que los realizan, existe una distinción dada ya en el ser, es decir, *formal ex natura rei,* no sólo potencial, como enseñó SANTO TOMÁS.

Estas formas, recaen sobre una materia, la cual es de tres clases: *primo prima,* que no tiene ninguna forma, pero sí cierta realidad; *secundo-prima,* que tiene formas sustanciales, y *tertio-prima,* que recibe formas accidentales. La idea de materia *tertio-prima* está, pues, *más próxima a la idea de materia de la ciencia moderna.* (Ver Lección 17, n.° 6).

Finalmente, en la teoría de Dios, SCOTO es *voluntarista.* Dice que Dios no está sometido absolutamente a ninguna regla racional. Dios es, ante todo, infinito, absoluto, libre, y, por lo tanto, puede hacer lo más inconcebible para nuestra razón. Por ejemplo, Dios podría haberse encarnado en una piedra. Así-

mismo las leyes morales son causadas por la pura voluntad de Dios. *No matar* es ley porque Dios lo ordenó; si hubiese ordenado *matar*, asesinar sería una virtud. Este primado de la voluntad, resurgirá en DESCARTES y, luego, en KANT.

El *Escotismo* hizo escuela. FRANCISCO MAYRON, muerto en 1325, fué uno de los más célebres escotistas. También fué escotista el aragonés ANTONIO ANDRÉS, muerto en 1320. ESCOTO influyó también en pensadores posteriores, entre otros en SUÁREZ.

8. GUILLERMO OCCAM.

GUILLERMO DE OCCAM, el fundador de la Nueva Escuela Franciscana, nació en Inglaterra, hacia el año 1300 y murió por el 1350. Muy joven ingresó en la Orden de San Francisco y enseñó en Oxford. En 1324, acusado de herejía, estuvo cuatro años en la cárcel de Aviñón, de donde se fugó, refugiándose en la Corte de Luis de Baviera. Se cuenta que le dijo a éste la famosa frase: «Defiéndeme con la espada y te defenderé con la pluma». Luego estuvo en Munich en un convento, y allí escribió sus obras. Al final de su vida quiso conciliarse con el Pontífice y con su Orden. No sabemos si la reconciliación se llevó a efecto. Probablemente, murió durante la epidemia de la «peste negra».

Entre sus obras destacan:

Suma de Lógica.—Expositio aurea super totam artem veterem.—Comentarios a las sentencias de Lombardo.—Diálogos inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate. (Esta última es un tratado político).

GUILLERMO DE OCCAM imprimió al franciscanismo un giro que, aunque ciertamente se apoya en elementos franciscanos (sobre todo, en la doctrina de ESCOTO sobre la Teología y la Filosofía, que a su vez era una de las posibles derivaciones de la tesis de la *Bisección*), sin embargo, se sale de ellos, y desemboca en una doctrina totalmente alejada de la antigua escuela franciscana (que, por platonizante, se inclinaba al realismo). Por esta razón, es injusto considerar a OCCAM como una *consecuencia* del franciscanismo, sobre todo de ESCOTO, como algunos historiadores (Giacòn, por ejemplo) pretenden. Es mejor decir que, más que «sacar las consecuencias» de la doctrina franciscana, OCCAM, apoyado sobre elementos de esa doctrina, les imprimió un giro

insólito, que obligó a exagerar y llevar al extremo las tesis más gloriosas de la escuela franciscana antigua. La prueba de esta afirmación, es que la escuela franciscana antigua, junto con el tomismo, fué llamada por los ocamistas *via antigua*. *Via moderna* era, en cambio, el nominalismo o terminismo de OCCAM.

Nominalismo de OCCAM.

OCCAM, exagerando el espíritu empirista y el gusto por lo concreto de los franciscanos de Oxford, sostiene que el objeto de la Ciencia es el conocimiento evidente de las cosas reales individuales.

> La ciencia debe notificarnos verdades sobre éste o aquel objeto concreto (v. g.: la luna, o tal hombre), que es lo único que existe.

Los filósofos anteriores—piensa OCCAM—han creído que existían también de algún modo, las especies y los géneros (es decir, los universales). Sobre todo ESCOTO, ha creído que los universales existían en las cosas individuales, aunque distinguiéndose de ellas por la distinción *formal ex natura rei.*

OCCAM cree que la existencia de estas realidades superiores al individuo es absurda. Pues si el universal existiese de algún modo en las cosas, o es *uno,* y no se comprende su multiplicidad, o es *múltiple,* y no se comprende su unidad (vemos, pues, en OCCAM, los mismos problemas de la unidad de lo múltiple que acuciaron a los griegos, sólo que, planteados en el terreno, no del *ser* sino de las *ideas;* OCCAM se inclina en Lógica, a una solución paralela a la de HERÁCLITO en metafísica, si bien aquí OCCAM no saca las consecuencias, gracias a sus creencias religiosas). Los universales no existen porque son absurdos: además, porque no hacen falta, dice OCCAM, para explicar el conocimiento. Y todo lo que no hace falta debe ser eliminado: No deben multiplicarse los conceptos sin necesidad» (non sunt multiplicanda entia sine necesitate). Por eso, elimina OCCAM las especies impresas, las expresas, etc. Para explicar el conocimiento cree que le basta: una cosa concreta y un entendimiento que la conoce directamente.

Según OCCAM, los universales no existen en modo alguno, sino sólo en el espíritu que los piensa o en la boca que los pronuncia (por eso, se llama a los occamistas tanto *conceptistas* como *terministas*. No se distingue en esta

época entre terministas—los universales sólo son nombres—y conceptualistas—los universales son conceptos, aunque no existen, ni siquiera potencialmente en la realidad. Adviértase que *existir potencialmente* no significa «poder ser pensados a partir de las cosas reales» (SUAREZ), pues los conceptistas podrían entonces admitir la existencia potencial del universal). Según OCCAM, los universales son solamente *signos,* naturales o cenvencionales, de los individuos. (Léase la lección 26, punto 4).

Fe y razón.—Pero si no existen en modo alguno universales, toda la Metafísica, es imposible (por ejemplo, las ideas de causa, de ser, etc.). OCCAM lleva al extremo la posición de ESCOTO, que todavía había admitido que alguna verdad revelada (por ejemplo la existencia de Dios) podía demostrarse.

> OCCAM dice que ni siquiera la existencia de Dios puede ser demostrada, y que sólo por la fe la conocemos. OCCAM, pues, sembró la semilla del escepticismo.

9. Decadencia de la Escolástica.

El occamismo se extendió rápidamente por varias Escuelas y Universidades. Se presentaba como la *via moderna,* frente a la *via antigua.* En 1425, en Colonia, algunos profesores fueron reprendidos por el Elector, porque no seguían a los maestros modernos, si no a los antiguos, como SANTO TOMÁS. En París, el día 25 de septiembre de 1339, la Facultad de Artes prohibió la doctrina occamista, y Clemente IV, en 1346, volvió a prohibirla, pero reinando este Pontífice, JUAN BURIDAN, Rector de la Universidad de París, enseñó abiertamente el occamismo. (A BURIDAN se le atribuyó el ejemplo del asno que, ante dos montones de heno, por los que siente igual atracción, muere de hambre. Este ejemplo, se usaba para probar la no indiferencia de la voluntad). Nicolás D'AUTRECOURT es un discípulo de OCCAM que está ya muy próximo al empirismo inglés de la época moderna. Al final del siglo XIV y principios del XV, brillaron en París PEDRO D'ALLY, que es un precursor de DESCARTES y BERKELEY (enseñó que el conocimiento de nosotros mismos, es infalible; no así el del mundo interior) y JUAN GERSON.

El occamismo es a la vez la decadencia del vigor de la metafísica escolástica, y el principio de los tiempos nuevos. De la *escuela de París,* pasamos casi in-

sensiblemente a DESCARTES, y de la de Oxford al canciller BACON, que son los padres de la Filosofía moderna.

También son decadentes estos siglos porque los escolásticos se empeñan en discusiones sofísticas y triviales que se reducen a juegos de palabras. Faltan grandes figuras. Será España donde rebrote el vigor de la metafísica escolástica hasta alcanzar niveles que pueden compararse con los de París y Oxford: es la escolástica española.

TEXTO PARA COMENTAR

«¡Oh, *tú* que estando en Y por donde vas a A, quieres dirigir en Z, por donde corren al fuego eterno, aprende las diversas lenguas y enseña la tuya propia! ¡Traduce este Arte a los idiomas extranjeros y enséñalo con amor, para destruir Z en los que deseas convertir por la divina gracia! Sé muy amable, no terrible, ni soberbio, ni insolente, ni dado a deleites mundanos; no les digas palabras viles, pues con tales vicios se forma la cámara IVY (acto de recordar y atender y odiar la virtud y la verdad). Para dirigir a los errados son necesarios la cámaras EAVY (actos de recordar y entender y amar a Dios, la virtud y la verdad) y MAVY (voluntad amante de Dios, de virtud y de verdad)».

(RAIMUNDO LULIO, *Art. demostrativa.*)

NOTA: RAIMUNDO LULIO simboliza con la letra A a la divina esencia; a la verdad, con Y; al error, con Z; los vicios y las virtudes, por V.

LECCION XVI

EL RENACIMIENTO Y LA ESCOLASTICA ESPAÑOLA

1. Estructura del concepto de Renacimiento.

La organización político espiritual de la Edad Media, que se mantiene cerrada y sólida hasta el siglo XIV, comienza a resquebrajarse y a mudar de estructura durante los siglos XV y XVI. Políticamente, aparecen diferenciadas nacionalidades, autónomas y soberanas. Los árabes han desaparecido como potencia cultural, a la par que los turcos han tomado Constantinopla, en el 1453, fecha que suele considerarse como punto simbólico de referencia para terminar la Edad Media. El descubrimiento de América abre un panorama novísimo al mundo europeo, que a su vez se ve influído notablemente por él, principalmente en el aspecto industrial. El luteranismo introduce en el seno de la cristiandad una escisión que imprime un perfil singular a los nuevos tiempos.

¿Qué es, pues el Renacimiento? En líneas generales, con este concepto designamos tres realidades diferentes, que comparten su estructura:

a) Una realidad negativa: la oposición a la Edad Media. Pero oponerse a la Edad Media significa oponerse al sistema o *globus* espiritual de la cristiandad medieval. Generalmente, se tiene conciencia histórica de esta oposición. Así, se opone al latín escolástico, el latín elegante del *humanismo;* al arte gótico, el arte clásico; al geocentrismo medieval, el heliocentrismo copernicano (revolución copernicana).

Pero no siempre se oponen a lo medieval realidades en cierto modo premedievales (gracias a lo cual se llama re - nacimiento a este período). A la metafísica escolástica se opone el gusto por la Naturaleza y la ciencia física o matemática. Se *protesta* contra la estructura romana de la cristiandad, y a su latín se oponen los idiomas nacionales.

b) Otra positiva. Lo más importante del Renacimiento no es, pues, acaso la vuelta a la antigüedad. Ésta es sólo un símbolo. ¿De qué? De un espíritu nuevo o, si se quiere, del desarrollo de fuerzas espirituales que pueden observarse en la Edad Media (por ejemplo, el «espíritu científico» de Oxford). Este

espíritu nuevo puede caracterizarse por un rasgo que comprende a los demás: acentuación del sentimiento de la subjetividad, en cuanto vivido como una independización del mundo ambiente. Esto es el *Individualismo.* Esta tendencia individualista y racionalista se manifiesta más claramente en la oposición al sistema medieval: pero, sin embargo, más profundamente en cuanto creación de una nueva esfera de vida, más alejada de la vida religiosa medieval, como una comunión social. Más cercana en cambio a la Naturaleza y a la Razón puramente natural, expresada, sobre todo, en el *hombre.*

Es la fundación de este nuevo campo espiritual, más que la oposición al medieval, el que debemos valorar en el Renacimiento. Filosóficamente, este cambio podría describirse así: las ciencias particulares, no sólo en sus nuevos resultados, sino también sus métodos, serán tomadas por la Filosofía como sus fundamentos y fermentos espirituales, en lugar de la Religión, a quien estaban encomendadas estas funciones esenciales (y con esto se consuma el proceso de independización de la Teología iniciado en el occamismo).

c) Por último, el Renacimiento debe contener también, funcionalmente, la referencia a la modificación o reacción que había de experimentar el mismo *cuerpo* del sistema medieval por respecto al cual las dos primeras manifestaciones se produjeron. Y es de notar que este *corpus cultural*—filosóficamente la *escolástica*—, lejos de ser sofocado y eliminado por los nuevos movimientos, reaccionó enérgicamente (*Contrarreforma*). Ciertamente, esta reacción no podía consistir en una mera adhesión a las fórmulas tradicionales, sino que tenía que reflejar, de algún modo, los nuevos estímulos, bien sea de un modo polémico, bien sea asimilando lo que de asimilable tuviera el Renacimiento. Es decir, que estamos también, por respecto a la *revolución* renacentista, en una contrarrevolución que supone un *renacimiento* de la Edad Media, y que floreció magníficamente y renovadamente en la Escolástica española, a través de la cual (sobre todo de VITORIA y SUÁREZ) se establecería el profundo enlace entre el mundo medieval y el mundo moderno.

En conclusión, el complejo fenómeno que llamamos *Renacimiento,* desde el punto de vista de la Filosofía, se descompone en estos tres momentos:

a) Momento negativo o retrospectivo de rebeldía ante la *Escolástica,* pero sin crear nada nuevo, sino, a lo sumo, una exhumación de los valores clásicos. En este aspecto del Renacimiento, debemos incluir a la Reforma protestante, al Escepticismo renacentista (MONTAIGNE, CHARRON) y al *Humanismo* filosófico (v. gr., la Academia platónica de Florencia).

Debe advertirse que estos *momentos* que distinguimos en el movimiento renacentista son abstractos, es decir, que, en la realidad, las mismas academias de Florencia, con su espíritu paganizante, ya demostraban una vivencia positiva común al segundo

momento. Sobre todo, hay figuras (como CUSA) o grupos que a la vez representan todos estos aspectos.

b) Momento positivo, de creación de nuevos contenidos filosóficos o, en general, nuevas fórmulas mentales, que no nacen «por generación espontánea», sino que están en embrión en la Edad Media.

En este aspecto positivo del Renacimiento debemos incluir sobre todo: 1. Las nuevas fórmulas políticas (MAQUIAVELO, MORO, CAMPANELLA, GRACIO, VICO). 2. Las nuevas fórmulas científicas (GALILEO, KEPLER, FERMAT). 3. Las nuevas formas, aun incipientes, del pensamiento filosófico (CUSA, BRUNO, por un lado; por otro, BACON y, luego, HOBBES).

c) Momento de la contrarreforma. Neoescolástica española (Coimbra y Salamanca).

> Estos tres momentos son los que hacen posible que el Renacimiento pueda considerarse, en Historia de la Filosofía, como un eslabón entre la Edad Media y la Filosofía moderna (que comienza en el siglo XVII con DESCARTES).

- Renacimiento
  - Momento retrospectivo
    - El Humanismo
    - Academia platónica de Florencia
    - Montaigne
    - Luis Vives.
  - Momento positivo
    - En las ciencias positivas
      - Políticas. Maquiavelo, Moro, etcétera.
      - Físicas. Leonardo, Copérnico, Huarte de San Juan...
    - En las filosóficas. Cusa, Bruno, Bacon, Hobbes
  - Momento de la Contrarreforma
    - Vitoria. Báñez. Juan de Sto. Tomás Fonseca. Molina. Suárez.

2. El momento retrospectivo del Renacimiento y el Humanismo.

En Italia comenzó a notarse, por primera vez, este nuevo espíritu de rebeldía ante los sistemas escolásticos. Italia, llena de pujanza espiritual (ya DANTE y PETRARCA evocaban la vida helénica), de rastros del pasado, de movi-

mientos políticos, albergó también a los sabios griegos que venían de Constantinopla. A través de la escolástica (presidida en su última época por ARISTÓTELES) se quería ver otro mundo espiritual, bien fuera el PLATÓN clásico, bien el ARISTÓTELES puro, sin las transformaciones escolásticas.

A la corte de Cosme de Médicis llegó, en 1438, JORGE GEMISTO PLETHON, lleno de fervor platónico, y consiguió de aquél la fundación de la *Academia platónica de Florencia.* Entre los hombres relacionados con esta Academia hay que citar a MARSILIO FICINO (1433-1499) y al Cardenal BESSARION. También puede citarse, como neoplatónico, al orgulloso conde PICO DE LA MIRANDOLA (1463-1494).

Los aristotélicos florecieron en la *Universidad de Padua;* llamaron bárbaros a los comentadores escolásticos del Estagirita, oponiéndolos a los comentadores griegos o árabes.

La dirección principal la señaló el *alejandrinismo* (del comentador ALEJANDRO DE AFRODISIA) y su representante principal es PIETRO POMPONAZZI, que negaba la inmortalidad del alma. La dirección árabe se llamó *averroísmo* y entre ellos sobresalió ACHILLINI, llamado «segundo Aristóteles». Los averroístas defendían la inmortalidad del alma.

En el siglo XVI *renacieron* también otros sistemas griegos, además de los de PLATÓN y ARISTÓTELES. JUSTO LIPSIO (1547-1606) se volvió al estoicismo. Otros, al *epicureísmo:* LORENZO VALLA (en París) y, sobre todo, ya en tiempos de DESCARTES, GASSENDI (1592-1655). El *escepticismo* rebrota en MIGUEL DE MONTAIGNE (1533-1592), autor de los *Essais,* que insiste en el tropo de la diversidad de opiniones de los filósofos (vid. Lec. 10). También PEDRO CHARRON (1541-1603), escribió un libro titulado *De la sagesse,* donde sostiene un pirronismo moralizante, influído por el estoicismo, y queriendo independizar la Moral de la Religión. Por último, entre los escépticos, citamos a FRANCISCO SÁNCHEZ (1550-1632), que nació en Túy, y estudió Medicina en Montpellier. Escribió una obra conocida bajo el título: *Quod nihil scitur,* donde, como SEXTO EMPÍRICO, defiende una suerte de *positivismo.* También podemos citar aquí a ERASMO.

El Humanismo en España está representado por dos nombres principales: FOX MORCILLO y LUIS VIVES.

FOX MORCILLO, sevillano, de la época de Felipe II, intentó conciliar la filosofía de PLATÓN y la de ARISTÓTELES, como lo refleja su obra: *De Platonis et Aristotelis consensione,* si bien se inclina al platonismo. Es antiescolástico.

LUIS VIVES nació en Valencia en 1492. Estudió en París y en Brujas y profesó Humanidades e Historia Natural en Lovaina y Oxford. En Inglaterra fué preceptor de María de Tudor (hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón). Luego, fué a Brujas y se casó con una valenciana. Murió en 1540.

Entre sus obras, destacan el tratado *De anima* y la *Introductio ad sapientiam.*

> Por la primera obra, VIVES es considerado como fundador de la Psicología Experimental.

También escribió importantes obras pedagógicas: *De tradentis disciplinis* y *De causis corruptorum artium.*

En la Universidad de Alcalá (cuyos profesores eran, en general, seglares, a diferencia de la de Salamanca, atendida por dominicos, principalmente, y de la de Coímbra, sede de ilustres jesuítas) floreció un movimiento humanista, destacándose: SIMÓN ABRIL, PEDRO CIRUELO y CARDILLO DE VILLALPANDO.

3. El momento positivo del Renacimiento: las nuevas ideas.

En dos órdenes podemos observar las nuevas ideas que los tiempos renacentistas aportaron:

a) En el orden de las Ciencias Particulares, tanto físicas como naturales y políticas.

b) En el orden de las ideas filosóficas.

a) *Las nuevas ideas en el terreno de las Ciencias Particulares*

1. En la esfera de las ideas políticas, el Renacimiento aporta los nombres de: MAQUIAVELO, MORO y CAMPANELLA.

Todos ellos tienen esta característica común: secularizar la Política, es decir, independizar la Política de la Religión, y tratar de construir la idea, utópica muchas veces, de una vida feliz dentro de esta Tierra, que deja de ser vista en la teoría como valle de lágrimas.

MAQUIAVELO (1469-1527), en su famosa obra *El Príncipe,* trata de ofrecer un sistema de leyes de Estado, desde un punto de vista puramente naturalista, y que, por ello, resulta frío e inhumano, «maquiavélico». Aboga, en deliberada oposición a la doctrina medieval, por la separación entre la Iglesia y el Estado.

A MAQUIAVELO se opuso JUAN BODIN, en su obra *De la Republique* (1577), en la que se presenta como un liberal, pero monárquico. Indicó la influencia de la geografía y la economía en los movimientos históricos.

TOMÁS MORO (1480-1535), humanista exquisito, fué condenado a muerte por Enrique VIII, y es autor de la famosa obra *Utopía.* En esta obra describe un estado socialista perfecto, que gobierna la isla de Utopía, y en el que no hay propiedad privada ni guerras; existe una especie de clase esclava, formada por criminales y voluntarios, que se encarga de los oficios públicos serviles.

CAMPANELLA (1568-1639), en su *Civitas Solis* (La ciudad del Sol), describe también un Estado ideal, en el que la voluntad y la fuerza se subordinan a la Sabiduría. Todo está reglamentado. Como en la *República* platónica, gobierna un sabio y sacerdote (metaphisicus) con tres príncipes: *Pon,* jefe del ejército; *Sin,* que dirige la educación y la técnica, y *Mor,* que se ocupa de los problemas de sostenimiento y reproducción. Todo es común entre los *solarios* y son suficientes cuatro horas diarias de trabajo, porque todos cooperan a él.

Otro escrito de CAMPANELLA, *Sobre la monarquía española,* es interesante para nosotros, los españoles, pues, en contra del nacionalismo maquiavélico, propugna por un reino universal español, con administración papal.

Conviene citar, aunque es posterior en el tiempo, a HUGO GROCIO 1583-1645), autor de *De Iure belli ac pacis* (1625), obra que algunos, olvidando al maestro VITORIA, consideran como origen del Derecho Internacional.

2. En la esfera de las ideas físicas y naturales, las grandes figuras que ponen las bases de los tiempos nuevos son: LEONARDO DE VINCI, CO-

PÉRNICO, KEPLER y GALILEO, dentro de las Ciencias *Físicas,* principalmente. En el campo de las Ciencias *Naturales,* hay que citar a los médicos españoles y a PARACELSO.

LEONARDO DE VINCI (1452-1519), el genial pintor, fué también un espíritu científico, que descubrió varias leyes físicas (por ejemplo, la cámara oscura) y preconizó el experimento como fuente de la verdadera ciencia.

COPÉRNICO (1473-1543) fundó el sistema geocéntrico, tan importante, no sólo astronómicamente, sino en Filosofía (v. gr., demostraba que los sentidos nos engañan).

KEPLER (1571-1630), muy influído por ideas pitagóricas, probó matemáticamente, con sus famosas leyes del movimiento, el descubrimiento de COPÉRNICO.

> El universo deja de aparecer como una especie de animal inmenso, para convertirse en una máquina, en un grandioso aparato de relojería.

GALILEO GALILEI (1564-1642) es uno de los genios más grandes de la Física y el verdadero creador de la Física moderna. Confirmó la doctrina de COPÉRNICO con el descubrimiento de los satélites de Júpiter y de las fases de los planetas. Se le atribuye la frase: *eppur si muove* («y sin embargo se mueve»), que dijo refiriéndose a la Tierra, después de haberse retractado de sus doctrinas ante la Inquisición.

> GALILEO preconiza el empleo del experimento; pero no se crea que fué un empírico. Antes bien, interpreta la Naturaleza desde conceptos puramente ideales, límites (v. gr., la *inercia,* que *no se ve* en ningún lado) y afirma, pitagóricamente, que la Naturaleza está escrita en lenguaje matemático.

La Geometría es la Lógica de la Ciencia, dice. No interesa investigar las cualidades ocultas, o las formas sustanciales de los escolásticos, sino medir y comparar cuantitativamente lo que nos ofrece la experiencia.

En el orden de las Ciencias Naturales, ocupan un distinguido lugar los *médicos españoles* (recuérdese que ANTONIO SÁNCHEZ, el escéptico, era médico). El más famoso de todos es JUAN HUARTE DE SAN JUAN, autor del *Examen de ingenios para las ciencias,* obra que es precursora de la moderna Orientación Profesional. También debemos citar a: MIGUEL SABUCO DE NANTES, que subraya la importancia del sistema nervioso. GÓMEZ PEREIRA, autor de la teoría del automatismo de los animales (los animales serían puras máquinas, *mecanismos*), doctrina que siguió DESCARTES y hoy está renovada por la «cibernética». FRANCISCO VALLES, profesor en Alcalá, tradujo la Física de ARISTÓTELES y combatió la tesis de PEREIRA sobre el automatismo de los animales. MIGUEL SERVET, descubridor de la circulación de la sangre, con lo cual el corazón, lejos de ser un principio misterioso, sede del alma (ARISTÓTELES), queda convertido en una especie de bomba dotada de movimientos automáticos.

Fuera de España, hay que citar al famoso médico suizo PARACELSO (1493-1541), panteizante, que concibe a la Naturaleza como desarrollándose por causas interiores. El principio vital se llama αρχευς (arjeus), que existe en todo individuo y que hay que fortalecer para ganar la libertad. Buscó la *panacea;* distinguió tres sustancias fundamentales: lo que se quema (sulfuro), lo que humea (mercurio) y el residuo, la ceniza (sales). Reflexiónese cómo lo importante de esta teoría es el *método seguido* para deducir los elementos fundamentales de la naturaleza, y cómo se aparta de EMPEDOCLES y se acerca a la química moderna.

b) *En el orden de las ideas filosóficas* podemos distinguir, entre los pensadores nuevos, dos grupos: el de los *metafísicos* y el de los que teorizan sobre la Ciencia, o, al menos, formulan sus pensamientos en estrecho contacto con las ciencias nuevas, *lógicos.* Entre los primeros citaremos a CUSA y a BRUNO; entre los segundos, a BACON y HOBBES.

NICOLÁS DE CUSA (1401-1464) fué Cardenal de la Iglesia, y representa ya una nueva tendencia o, si se prefiere, una exposición de las ideas platónicas, con sabor nuevo, principalmente por su método dialéctico y matematizante. Entre sus obras, destacan:

De docta ignorantia, De venatione sapientiae y *De Deo abscondito.*

Distingue CUSA varios grados de conocimiento: 1.° *sensasión* (e imaginación); 2.° *razón;* 3.° *entendimiento;* 4.° *intuición mística* (en la cual sabemos que nada sabemos, pero de un modo ilustrado: *docta ignorantia*). El mundo está compuesto de contrarios: en la intuición, se ve la unión de contrarios, que

en el infinito se unifican, como el arco de circunferencia, cuando el radio es infinito, se hace recto. Dios es la coincidencia de los opuestos.

CUSA influyó mucho en HEGEL y otros idealistas. Precursor de CUSA fué el dominico Maestro ECKEHART (1280-1327), que llega a negar el ser a Dios, para subrayar la distancia entre Él y la criatura.

GIORDANO BRUNO (1548-1600) fué también dominico, aunque salió de la Orden, y fué quemado vivo, por hereje, en Venecia. Su obra principal es *Della causa, principio ed uno*, donde expone un sistema puramente panteísta. Como CUSA, concibe a Dios como coincidencia de opuestos, y distingue la *natura naturans* (o sea naturaleza creadora) de la *natura naturata* (o sea la naturaleza creada).

BACON DE VERULAM.—El Canciller BACON DE VERULAM (1561-1628) descendía de distinguida familia, y llegó a ser Lord, Canciller y barón de Verulam bajo el reinado de Jacobo I, si bien luego, acusado de agio, se retiró a un castillo, y se entregó enteramente a la Ciencia.

Su obra más famosa es el *Novus Organum*, que muchos consideran como el pórtico de la Filosofía Moderna. Otras obras suyas son: *Instauratio Magna, De Dignitate et augmentis scientiarum* y la *Nova Atlantis*, obra futurista en la que anticipa muchos inventos modernos.



Francisco Bacon. Portada de la edición de sus obras póstumas (1657), en el British Museum de Londres.

> BACON es un típico representante de los tiempos renacentistas, enemigo de los razonamientos metafísicos de la Escolástica e investigador de *métodos* para descubrir nuevas verdades, y de la estructura de la Ciencia.

Las tesis baconianas más conocidas son:

1. La clasificación de las Ciencias según las facultades: Ciencias de la *memoria* (Historia, por ejemplo), de la *imaginación* (Poesía) y de la *razón* (Física y Metafísica).

2. El sentido práctico de su ciencia: *saber para poder*, era su lema (*tantum possumus quantum scimus*).

3. Actitud crítica del conocimiento. Nos engañamos muchas veces, y debemos precavernos de las fuentes de error, que son los Prejuicios o *Ídolos*. Éstos pueden ser de cuatro tipos: *ídola tribus*, o sea prejuicios procedentes de la naturaleza humana, que antropomorfiza cuanto conoce (por ejemplo, con las causas finales: «llueve para que crezca la cosecha»). *Idola specus* (de la caverna, en recuerdo del mito platónico), fundados en las ideas transmitidas por la educación o el carácter (por ejemplo, unas personas tienden a despreciar lo antiguo, mientras que otras tienden a despreciar lo nuevo). *Idola fori*, que proceden del trato con los demás en que usamos ideas convencionales pero falsas. *Idola theatri*, procedentes de los sistemas filosóficos.

4. La *teoría de la inducción*. Los silogismos escolásticos no añaden conocimientos nuevos. Sólo sirven para probar lo que ya conocemos. El verdadero método es la inducción incompleta: reunimos y comparamos hechos individuales para elevarnos a leyes generales (a la *esencia* o *forma*, decía BACON, prisionero aún de la Escolástica). Los métodos que dirigen la inducción son: *Tablas de presencia* (se anotan las cosas en que se da el hecho; v. gr., si queremos saber lo que es el calor, se anotan los seres que son calientes). *Tablas de ausencia* (se anotan los cuerpos que son fríos, para el ejemplo anterior). *Tablas de comparación* (se señalan las diversas formas de darse el hecho).

BACON da al científico este famoso precepto: No debes ser como las arañas (los escolásticos, que todo lo sacan de su cabeza, sin consultar a la experiencia), ni como las hormigas (que sólo acarrean datos, sin elaborarlos), sino como las abejas, que recogen el polen (de la realidad) y luego lo transforman en miel (la Ciencia).

BACON forma parte de la cadena del Empirismo inglés, que comenzó en rigor en la Escuela de Oxford y seguirá con los famosos empiristas (Lección 19).

TOMÁS HOBBES (1588-1679) estudió en Oxford y fué secretario de Lord Cavendish. Viajó por Italia y conoció a GALILEO, y en Francia a MERSENNE. Entre sus obras destacan: *De cive, De Corpore, De homine* y *Leviathan* (título tomado del nombre de un monstruo bíblico, al que ninguno se parece y con el que simboliza al Estado desligado de la Iglesia). HOBBES cree

que el hombre es lobo para el hombre: por eso hace falta el Estado, que lo humanice. El individuo cede su propiedad al Príncipe, cuya voluntad es absoluta (HOBBES fundamenta así el absolutismo de los Estuardos).

HOBBES es materialista; para él el mundo, el Estado y el hombre no son más que un reloj o una máquina algo complicada. Con esto se opone a la Escolástica y sienta las bases de la concepción mecanicista de la Física moderna.

También es muy interesante su *nominalismo:* toda la verdad es un cálculo, fundado en definiciones arbitrarias, o mejor, escogidas por su utilidad o fin pragmático. Si decimos que $5 + 7 = 12$, es porque es útil al comercio: si no lo fuera, podríamos decir otra cosa cualquiera.

4. La Escolástica española.

La escolástica, que, exceptuando figuras ilustres, como Tomás de Vio CAYETANO (1469-1534), había perdido la fuerza creadora, renació con pujanza magnífica en España, siendo el principal promotor de este resurgimiento FRANCISCO DE VITORIA.

FRANCISCO DE VITORIA nació hacia el año 1480, probablemente en Burgos, y estudió en París con PEDRO CROCKEART, belga, que del occamismo había pasado al tomismo. VITORIA fué después nombrado, en la Universidad de Salamanca, Catedrático de Prima de Teología (que era la cátedra más importante; se llamaba de Prima porque se daba a primera hora de la mañana; la de la tarde, se llamaba cátedra de vísperas). VITORIA introdujo notables innovaciones pedagógicas; en lugar de las *Sentencias* de LOMBARDO, puso como texto la *Suma* de SANTO TOMÁS; dictó las clases; se preocupó del latín en las exposiciones; elevó el carácter de las *Relectiones* (que eran explicaciones preceptivas, solemnes, que se daban una vez al año). Se conservan varios relectiones de VITORIA: la del curso 1537-38 (de Temperantio); la de 1539 (De Indii); del mismo año es *De jure belli ac pacis.*

Por estas relecciones es considerado VITORIA como el creador y sistematizador del derecho internacional.

En la relección *De Indiis* estudia VITORIA el derecho que el Emperador tiene sobre aquellos países. El vencedor debe considerarse como juez, y no como acusador.

MELCHOR CANO fué sucesor de VITORIA en la cátedra de Prima. Su obra más famosa es *De Locis theologicis,* donde se estudian todos los lugares de las Escrituras de los cuales dimanan los dogmas.

Colega de VITORIA fué DOMINGO SOTO (1499-1560), de Segovia, catedrático de Salamanca y teólogo de Carlos V en Trento (juntamente con MELCHOR CANO).

SOTO trató cuestiones sociales de su tiempo (*Deliberatio in causa pauperum*), prosiguió la labor de VITORIA y tuvo en cuenta en sus disertaciones de Filosofía natural las nuevas ideas.

La polémica sobre libre albedrío.

Indicio de la vitalidad que alcanzó el escolaticismo español en el siglo XVI es la intensísima batalla espiritual que tuvo lugar sobre la cuestión de la predestinación y el libre albedrío, cuyos campeones fueron DOMINGO BAÑEZ (1527-1581), dominico, y LUIS MOLINA (1536-1600), jesuíta, autor de la famosa obra «*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*».

Los dominicos sostenían que, para el ejercicio de cualquier acto humano, era preciso un influjo de la *Causa primera* que moviera, en último extremo, a las facultades, haciéndolas pasar de la potencia al acto: este influjo lo llamaron *premoción física* (VITORIA, BAÑEZ). Además, sostenían que la ciencia divina, o conoce lo que existe en *acto* (ciencia de visión), o bien lo que existe en pura posibilidad (ciencia de simple inteligencia). Por lo cual los actos futuros

se reducen a la ciencia de visión, puesto que, aunque no están en acto, lo van a estar (en cambio, lo puramente posible nunca estará en acto).

Contra esta concepción, que los jesuítas veían como peligrosa para la explicación de la libertad humana, se levantaron las dos famosas doctrinas del *concurso simultáneo* y *la ciencia media*. El concurso de la causalidad divina, no debería ser previo (*premoción*) a la acción de la voluntad (pues parece que entonces ésta sería *obligada* a actuar, y no actuaría libremente) sino *simultáneo*. Asimismo, sería preciso que además de la ciencia divina de lo que va a suceder —de lo que «está escrito» (ciencia de la visión)— y de la ciencia de lo que es posible, pero no va a suceder (ciencia de simple inteligencia), Dios tuviera una *Ciencia Media,* intermedia entre ambas, para conocer los *futuros contingentes condicionados,* que son aquellos hechos que sucederán si se pone alguna condición libre (por ejemplo: «si Pedro se confiesa, se convertirá»). Pensaba MOLINA que si el futuro condicionado (la conversión de Pedro, en nuestro ejemplo) fuera conocida por Dios en la Ciencia de Visión, no podría explicarse la libertad humana.

> Las dos concepciones, después de interminables disputas, fueron declaradas ortodoxas, y con este motivo se celebraron fiestas y luminarias en Salamanca.

En Coímbra (que entonces, reinado de Felipe II, era España) floreció una espléndida rama de la escolástica, integrada por los padres de la nueva orden de San Ignacio, los jesuítas, que iban a ponerse en la primera línea de avanzada, así como los franciscanos y dominicos, por respecto a los benedictinos, lo hicieron en el siglo XIII.

Con el nombre de *Coninbricenses* se conoce un curso redactado por los padres jesuítas de Coímbra, bajo la dirección del profundo comentador de ARISTÓTELES, PEDRO DE FONSECA, portugués, llamado el «Aristóteles de Coímbra», y que fué quien ideó la teoría de la *Ciencia Media,* que desarrollaría MOLINA.

Pero el más glorioso pensador de toda la escolástica española es FRANCISCO SUÁREZ, que nació en Granada, en el año 1548 (es, por tanto, coetáneo de G. BRUNO). Parece ser que SUÁREZ, al principio, no mostró sus excepcionales actitudes para la metafísica, y aun pasó por poco dotado para ella.

Estudió en Salamanca, y ya a los veinticinco años enseñó Filosofía en Segovia. Luego estuvo dos años en Roma, pero volvió a España por motivos de salud. En España desempeñó cátedras en Alcalá, Salamanca y Coímbra. En Salamanca escribió las *Diputationes methaphysicae,* que es su obra maestra, así como también la obra maestra de la Escolástica española. Murió en 1617. Otra obra de SUÁREZ que ejerció una influencia extraordinaria en la evolución del pensamiento jurídico es el tratado *De Legibus.* También es famoso su libro: *Defensio fidei catholicae,* dirigido al rey de Inglaterra.



Padre Suárez.

SUÁREZ, en las *Disputas metafísicas* (54 en total) expone sistemáticamente la Ontología, la Teodicea y muchas tesis de Psicología, desde un punto de vista puramente filosófico.

La claridad y perfección admirable de esta obra gigantesca—en la que la Filosofía ya no se expone conjuntamente con la Teología, ni tampoco en forma de comentario, sino formando un cuerpo sistemático propio— fueron los motivos de que las *Disputas* se impusieran como texto no sólo en las universidades católicas, *sino en muchas universidades protestantes,* de suerte que los filósofos modernos bebieron, a través de SUÁREZ, la doctrina escolástica. Todavía SCHOPENHAUER (siglo XIX) lo alaba mucho.

El pensamiento de SUÁREZ tiene en cuenta tanto los sitemas de SANTO TOMÁS como el de ESCOTO y otros; construye así un sistema que, en algunos puntos se aparta de SANTO TOMÁS y que se llama *Suarecismo.*

Los puntos más famosos en los que SUÁREZ sigue una dirección distinta del sistema tomista son los siguientes:

1.° La cuestión de la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados. Todos están de acuerdo en que esencia y existencia son inseparables. Pero ¿se distinguen por distinción real o sólo por distinción de razón? SANTO TOMÁS opina que existe una distinción real; SUÁREZ, que la distinción es sólo de razón. No es posible aquí exponer los argumentos de uno y otro.

2.° Otro punto característico del suarismo es la tesis de la cognoscibilidad de los seres individuales por el entendimiento. Según SANTO TOMÁS, todo lo que el entendimiento conoce es universal y el *Primum cognitum* es lo más universal, el ser (si bien, en cuanto dado en lo material). Según SUÁREZ, aunque el entendimiento conoce universales, también los individuos, y el *Primum cognitum* es un ser individual.

3.° El ser es un concepto análogo, pero ¿es de atribución o de proporcionalidad? Los tomistas sostienen que el ser es un análogo de proporción compuesta (o proporcionalidad). SUÁREZ defiende que es de proporción simple (o atribución).

4.° SUÁREZ hizo una crítica rigurosa a las cinco vías tomistas, modificando alguna y rechazando la cuarta.

En Filosofía *moral*, SUÁREZ desarrolló con fino espíritu moderno la teoría del *probabilismo* (iniciada por MEDINA), y según la cual, una acción es lícita siempre que esté fundada en principios prácticos que, aunque no sean totalmente ciertos, ni los más probables, sino simplemente *probables*. El probabilismo, por tanto, ensancha las oportunidades de la voluntad, dentro de la Moral, y en favor de la libertad humana.

De gran importancia es la *teoría del consentimiento* de SUÁREZ, central en su Filosofía política. El poder de los príncipes procede de Dios, pero a través del pueblo (o comunidad política), que lo delega en el monarca, si bien de un modo irreversible. Ahora bien: esto no quiere decir que el pueblo ya no intervenga en modo alguno en el Poder y en la transmisión del poder hereditario: interviene por cuanto no se opone, o sea con su *consentimiento,* que expresa la voluntad concorde del pueblo. (Esta teoría está formulada contra el absolutismo político de los *monarcómacos* y, en especial, de los protestantes, como Jaime I de Inglaterra.) La teoría del consentimiento es, pues, *voluntarista,* pues da un lugar a la voluntad popular.

Otro tanto sucede con la teoría del Derecho de Gentes (o Internacional), en el cual corrige a VITORIA, exigiendo que, además de la tendencia natural, se formule al menos tácitamente, la voluntad de convivencia que, cuando deja de ser tácita, se expresará en un *Derecho positivo internacional,* del cual SUÁREZ, junto con VITORIA, es precursor inmediato.

Algo posterior a SUÁREZ es JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644), famoso dominico de origen portugués (se llamó Juan Poinsont), pero que enseñó en Alcalá casi toda su vida, siendo, desde 1643, confesor de Felipe IV. La obra de JUAN DE SANTO TOMÁS, sobre todo el *Cursus philosophicus* y el *Cursus Theológicus,* podría compararse, en rigor y altura, con la de SUÁREZ, a quien combate en muchos puntos (la primera obra quedó incompleta). JUAN DE SANTO TOMÁS representa el tomismo más puro y, hoy día, después de la reedición de su *Cursus* por *Reiser,* está siendo otra vez conocida y justipreciada.

TEXTO PARA COMENTAR

Queda todavía la cuestión de si los objetos sensibles envían de sí propios algo hacia los sentidos, a lo cual se llama especies.

Es del todo evidente que algo llega de los cuerpos mismos hasta los sentidos en las cuatro sensaciones: a la nariz, los olores; al paladar, el sabor; al tacto, las cualidades primarias del objeto, y al oído el aire en movimiento. En cuanto a los ojos, les llegan las luces o luminares de la manera que ya antes explicamos; y es indudable que tocan aquéllas la pupila del ojo del mismo modo que el espejo, siendo en ambos casos semejante el efecto.

Éstas son, pues, las especies, y no creo sea necesario que haya otras. Cosa es, realmente, admirable y que en muchos produce confusiones el que llegue a nuestros ojos algo del cuerpo exterior con rapidez capaz de recorrer en un momento larguísimas distancias. Hay que distinguir ahora estos movimientos según la cualidad e índole de cada elemento. En la vista es mayor la rapidez que en el oído, por ser ígnea la sensación de la primera y aérea la otra. En efecto, el ímpetu del fuego es rapidísimo; y si llamamos a los colores luces tenues, es porque la naturaleza de la luz indica la índole del color. Recorre y llena la luz en un solo instante espacios inmensos; los colores son del mismo género que la luz, su origen y creadora.

(LUIS VIVES, *Tratado del alma,* Lib. I, Cap. 9.)

LECCION XVII

EL SISTEMA DE DESCARTES

1. Esquema de la Filosofía moderna.

La Filosofía moderna, que comienza en el siglo XVII, puede caracterizarse como una Filosofía de sentido idealista. Antes que el *ser*, es la *idea* la que ella tiene presente, y desde donde el pensamiento construye. De aquí que la Filosofía moderna pueda considerarse, históricamente, como una continuación de la línea espiritual del platonismo, representado en la Edad Media, por la escuela franciscana, con sus dos direcciones de París y de Oxford, que también se prolongan, estando representadas, respectivamente, por el Racionalismo, continental—DESCARTES, SPINOSA, LEIBNIZ—y el Empirismo inglés—LOCKE, BERKELEY, HUME.

Ahora bien: mientras que el platonismo medieval, orientado por la fe, pese a que a veces siguiera la *vía de la interioridad,* refería las ideas a la mente divina (es decir, era *theocéntrico*) el platonismo moderno refiere las *ideas,* ante todo, a la mente humana, al *Yo* (es *egocéntrico*). El renacimiento, que ha secularizado la Filosofía, y ha hecho pasar a primer plano la idea del *hombre,* es, pues, quien ha hecho posible también el desarrollo de la Filosofía moderna.

Así pues, la Filosofía moderna se caracteriza por lo que puede llamarse *reducción* de todas las cosas y pensamientos al campo de las *ideas* humanas. Las *ideas* del hombre dejarán de ser ya simples estribos en los que el entendimiento se apoyaba para pasar a las *cosas,* para convertirse en los *términos* mismos del movimiento intelectual. Por ejemplo, el tema del *mundo* será, ante todo, considerado filosóficamente en cuanto que es una *idea* que yo poseo

(la idea del mundo), antes que en cuanto que es una *realidad,* una *res* independiente de mí. Esta *reducción idealista* ya había sido ensayada al final de la etapa medieval (PEDRO AUREOLI, precursor de OCCAM, sobre todo). Pero no se había establecido sólidamente. Para que esto fuera posible, había de transcurrir, primero, la revolución renacentista.

Ahora bien: DESCARTES, en el continente, practica esta *reducción idealista* en el campo de las ideas abstractas y metafísicas, siguiendo la dirección de la escuela franciscana de París. Por eso, y a pesar del giro radical que sufre el Idealismo (al hacerse antropocéntrico), siguen las grandes líneas del pensamiento franciscano de París (innatismo de las ideas, argumento ontológico, adhesión al mundo de las ideas antes que a las sensaciones, etc.).

En cambio, los empiristas ingleses practican la *reducción idealista* siguiendo la dirección de los franciscanos de Oxford, es decir, asentándose no ya en las ideas abstractas, sino en las *imágenes* y *sensaciones* (*nominalismo*). Pero la reducción que ellos ejecutan no es menos enérgica que la del racionalismo: la prueba es que la *ideología* que nació de LOCKE tiene por objeto el estudio de las *ideas de alma, de Dios, etc.* (pero no el estudio del *alma* o de Dios).

Es necesario tener muy presente que no quiere decirse con lo anteriormente expuesto que el Idealismo *derive* de la Escuela franciscana. Esto, así enunciado, es falso y ridículo. Sólo quiere decirse que, salvado el giro antropocéntrico del Idealismo, la tradición medieval es de signo idealista platónico.

Mientras que la reducción idealista del racionalismo propende a la metafísica (es decir, a la transcendencia de sí mismo, a que el pensamiento salga fuera del Yo), la reducción idealista del empirismo propende al psicologismo (es decir, a la clausura del pensamiento en el Yo).

Tenemos que distinguir en esta cuestión dos sentidos de la idea: sentido *objetivo* y sentido *formal* (subjetivo). Sea la idea del círculo; cuando diez personas piensan esta idea, hay diez ideas subjetivas (o *noesis*) de círculo, pero una sola idea objetiva (o *noema*) de círculo.

Pues bien: la reducción idealista del racionalismo es noemática; la del empirismo es noética.

A la reducción noemática llegamos generalmente por una desconfianza o escepticismo de los sentidos (como es propio de todo platonismo). La reducción noética suele estar acompañada de un escepticismo en la razón.

La *reducción idealista* implica una nueva idea de ser. En efecto: mientras que para el *Realismo,* la *idea* es posterior al *ser,* para el *idealismo* el *ser* es posterior a la *idea.* Para el realismo, la *idea* viene a ser un reflejo del ser a la manera como la imagen del espejo es un reflejo del cuerpo que está ante el espejo. En cambio, para el idealismo, la realidad es una «proyección» del pensamiento, a la manera como el mundo soñado es una creación del durmiente.

En el siglo XVII la comparación de la vida al sueño es insistente. No sólo nuestro CALDERÓN, sino también DESCARTES, PASCAL y LEIBNIZ insisten sobre ella. PASCAL, por ejemplo, dice: Si un obrero estuviese seguro de soñar todas las noches, durante doce horas, que era rey, sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches, durante doce horas, que era obrero. LEIBNIZ: la percepción es un sueño bien trabado.

Es necesario tener muy presente que no puede confundirse el *idealismo* con la teoría del conocer como *sueño.* Esto es sólo una metáfora, como cuando FILÓN llamaba *Sol* a Dios, sin que por eso creyese que el Sol era Dios. El *sueño* es una pura comparación para aclarar lo verdaderamente nuevo que se quiere decir: que el *ser* fluye de la *idea.* Esto es, una nueva idea de ser (el *ser como trascendental*), que los creadores del Idealismo no llegaron a advertir, precisamente por no haber sabido superar la comparación del sueño. Es decir, que aunque practicaron la *reducción realista,* recayeron, más o menos, en la teoría realista (de que había *existencias* independientes de nuestras ideas o de las ideas). Por eso son preidealistas.

Estas dos corrientes preidealistas, el racionalismo y el empirismo, confluyen después de un desarrollo interno, más o menos artificioso, en MANUEL KANT, que es quien advierte el verdadero sentido del idealismo, creando una nueva idea del *ser* y con ella, el *Idealismo trascendental.* Después de KANT, vuelven de nuevo a separarse las dos tendencias idealistas, la una, en el *idealismo alemán;* la otra, empirista, en el *Positivismo.* Ambas vuelven a encontrarse otra vez en HUSSERL, el creador de ese *positivismo idealista* que se llama la *Fenomenología.*

Hemos dicho que la «Filosofía Moderna» podía considerarse como un modo de pensar más afín a la escuela franciscana medieval, que a la peripatética. Pero la pujanza de ésta no podía quedar sofocada después del florecer glorioso del siglo XVI. Continúa esta pujanza a lo largo de toda la Edad Moderna y rebrota en el siglo XIX en la Neoescolástica, cuyos efectos se prolongan en el fértil pensamiento cristiano actual.

2. Vida y obras de DESCARTES.

RENATO DESCARTES nació en La Haie (Turena), de una familia de juristas, en 1596. Fué educado en el famoso colegio de jesuítas de *La Fléche,* donde se estudiaba concienzudamente la Filosofía tradicional. Los estudios de Filosofía duraban tres años: en el primero, se estudiaba la Lógica de ARISTÓTELES (Isagoge, Categorías y Analíticos). En el segundo, se estudiaban la *Física* y las *Matemáticas.* En el tercer año, la *Metafísica.* Terminados los estudios, y después de haber pasado una temporada de indecisión, desilusionado de todas las ciencias que había aprendido, DESCARTES se alista en las guerras de Alemania y Flandes, «para conocer a los hombres y al mundo en la realidad, mejor que en los libros». El 10 de noviembre de 1619, a los 23 años, tuvo la gran idea que iba a ser el punto de partida de su nueva Filosofía: en uno de los cuarteles de invierno, se le reveló el principio inconmovible, la verdad luminosa que le devolvería la certeza y la tranquilidad: *Cógito, ergo sum.*



Retrato de Descartes, que figura en la edición de sus obras completas, hecha en Amsterdam.

Cansado de viajar, vuelve a París y luego va, en 1629, a Holanda (Amsterdán), para entregarse a la meditación solitaria y al desarrollo de sus pensamientos. El P. MERSENNE, antiguo amigo suyo, le tenía al corriente, en su soledad, de las novedades científicas de la época; también tuvo correspondencia filosófica y científica con otras personas distinguidas, entre ellas la inteligente princesa Isabel de Bohemia, GASENDI y HOBBES. En 1649 aceptó la invitación que la reina Cristina de Suecia le hizo para ir a la corte de Estocolmo; la reina Cristina era una mujer muy aficionada a las ciencias y deseaba escuchar del propio DESCARTES sus ideas. Las clases eran a las cinco de la mañana, lo que, unido al rigor del clima sueco, hicieron que el mismo año DESCARTES, no muy fuerte de salud, enfermase y muriese a los 54 años, en febrero de 1650.

Sus obras principales son:

Regulae ad directionem ingenii.

(Escritas antes de ir a Holanda, en 1629, pero publicadas después de su muerte, en 1701.)

Discours de la méhode. (Discurso del método.)

Esta obra se publicó en 1637 y es su obra más famosa, pese a ser muy breve; esta brevedad contrasta con los abultados infolios de la Escolástica. Esta obra tiene las características más señaladas de los tiempos nuevos: trata sobre el método (la gran preocupación de la Filosofía moderna), es breve y está escrita en idioma nacional. Juntamente con el Discurso, publicó la *Dióptrica* y los *Meteoros.*

Meditaciones de prima philosophiae. (Meditaciones metafísicas.)

Principia philosophiae.

Traite des passions de l'âme.

Aparte de estas obras filosóficas, DESCARTES publicó otras obras de física, y sobre todo su famosa *Geometría analítica,* ciencia de la que fué también creador.

3. El método cartesiano.

Todo el mundo sabe que el principio fundamental de la Filosofía cartesiana es éste: *pienso, luego existo* (*cogito ergo sum*). Pero ¿por qué esa proposición, al parecer tan cierta como inocente, es la primera piedra del idealismo moderno (que DESCARTES, es verdad, aun no contruyó totalmente)? También SAN AGUSTÍN había advertido la verdad de esta proposición, y, sin embargo, su Filosofía no es la de DESCARTES.

> Para comprender el significado del «Cogito» cartesiano es necesario tener en cuenta que ésta es una proposición pensada dentro de un método general de pensar, el método analítico (o geométrico).

DESCARTES, modelo de pensador moderno, tuvo siempre la preocupación del método (recuérdese al Canciller BACON). Todas las ciencias—creía—deben

tener un mismo método, pues todas son reflejos de una misma luz. Así como la luz del sol (dice en la regla I) sólo es una, aunque se proyecte en múltiples objetos, así también las ciencias no son otra cosa que el saber humano, que permanece siempre idéntico a sí mismo. Este saber es la Filosofía: pues la Filosofía (dice DESCARTES) no es otra cosa sino investigación racional de la verdad. DESCARTES no distingue, pues, entre ciencias filosóficas y ciencias no filosóficas. Todo saber es Filosofía: hay, sí, una Filosofía primera o metafísica, que es la *raíz* del árbol de la ciencia. El *tronco* de este árbol es la Física y las *ramas* son las otras ciencias, que se reducen a tres principales: *Medicina, Mecánica* y *Moral*. Éstas son las más altas y las que mejores *frutos* producen.

Ahora bien: este saber unitario que es la ciencia, debe también estar presidido y desarrollado según un *método* uniforme y cierto. ¿Qué método es éste? DESCARTES, como BACON, rechaza el *método silogístico* tradicional. Cree que los silogismos no nos enseñan nada nuevo en su conclusión que no estuviera ya contenido en las premisas. Pero, a diferencia de BACON, DESCARTES no confía en la *inducción,* sino en la *deducción* (en una deducción distinta a la silogística), que es el método usado por ciertos geómetras antiguos. En la Regla IV dice que los platónicos conocieron una matemática «muy diferente a la matemática vulgar de nuestro tiempo». Esta matemática la ve desarrollada en el *Álgebra.* Pero DESCARTES creyó que se podría generalizar este método para todas las ciencias, para obtener así una *mathesis universalis,* una ciencia o matemática universal que habría de ser el verdadero método de todas las ciencias. (La idea de la *mathesis universalis,* fundada sobre el álgebra, la tuvo LULIO, pero fué LEIBNIZ quien llegó a una idea mucho más profunda de ella que el mismo DESCARTES, que sólo la presintió).

Pero ¿en qué consiste el método analítico de los geómetras? En *suponer* resuelto lo que se quiere demostrar (véase Lec. 8), por ejemplo, construída la figura o *puesta* la ecuación que va a resolverse. Sobre este supuesto, el entendimiento comienza a razonar hasta retroceder (o regresar) a unos principios evidentes, a partir de los cuales podamos volver a reconstruir la figura o ecuación propuesta.

He aquí un ejemplo sencillísimo. Quiero demostrar que es cierta la siguiente expresión:

$$\frac{a+b}{2} = \frac{a+b}{2} \qquad [1]$$

El método analítico supone que es verdadera la expresión que se quiere demostrar, y comienza a razonar a partir de ella. De este modo, multiplicando ambos miembros de [1] por 2, tenemos:

$$a + b = a + b \quad [2]$$

y, a su vez, restando de ambos miembros b,

$$a = a \quad [3]$$

Hemos llegado, a partir de [1], a una expresión [3], que es axiomática. Pero este proceso, por sí solo, no probaría la verdad de [1], pues siempre es posible que, a partir de una proposición falsa, obtengamos una verdadera. Por ejemplo, de la expresión $5 = 3$, que es falsa, podemos pasar a esta expresión $\frac{5}{0} = \frac{3}{0}$, que es verdadera. Por consiguiente, para que [1] quede cumplidamente demostrado, será necesario poderlo reconstruir a partir de [3], [2] y [1].

Pues bien: este método de análisis (llamado análisis *porístico*), que los famosos matemáticos VIETA y FERMAT, en el Renacimiento, habían ya utilizado ampliamente, es el que DESCARTES hace suyo, y generaliza a todas las ciencias, simplificándolo genialmente. En el *Discurso del Método,* después de confesar que los métodos que él había estudiado (la Lógica escolástica, el análisis geométrico y el álgebra) no le satisfacen, dice: «por todo lo cual pensé que habría de buscarse algún otro método que reuniera las ventajas de estos tres». Y en lugar del gran número de preceptos de los lógicos (v. gr., las ocho reglas del silogismo) o de los matemáticos, pensé que bastaban estas cuatro reglas siguientes, verdaderamente útiles para *aprender a aprender:*

1.° No admitir más que aquello que sea *claro* y *distinto.* (*Claro,* llama DESCARTES a un objeto cuando se contempla discriminado o deslindado de los otros objetos. *Distinto,* cuando vemos con precisión las propias partes internas de que consta. Un pájaro que vuela a lo lejos, en un cielo azul, es un objeto claro, pero no es distinto.

2.° Descomponer el objeto cuestión en sus miembros, hasta llegar a las partes más simples. Este precepto, en Metafísica, es más difícil de aplicar, pero no por que las ideas metafísicas sean menos claras, sino porque reclaman más atención. (*Respuestas a las segundas objeciones*).

3.° Recomponer estas partes, hasta llegar otra vez al punto de partida.

4.° Hacer de vez en cuando unos recuentos que nos dejen seguros de no omitir nada.

Si contrastamos estos cuatro preceptos con el ejemplo del método analítico expuesto anteriormente, vemos que:

1. El primer precepto está cumplido a lo largo de toda la demostración.
2. El segundo precepto (análisis) está cumplido en el camino seguido de [1] hasta [3].
3. El tercer precepto (síntesis o deducción) está cumplido en el movimiento de [3] hasta [1], que vimos era imprescindible.

4. El cuarto precepto queda cumplido cuando vemos que no hemos omitido u *olvidado* algún símbolo o fórmula. Este precepto está exigido por la mecánica del método analítico. Así como en [3] no cabe error, pues estamos en la *intuición* pura y allí el entendimiento actúa «concentradamente, en cambio, en las demás fases, el entendimiento, lejos de concentrarse, se *dispersa,* tiene que apoyarse en la *memoria,* y por tanto puede *olvidarse,* no es infalible (como en la intuición). De aquí: el precepto cierto para prevenir esta fuente de error. Este precepto supone, además, que podemos recorrer (enumerar), en cualquier momento del proceso, los pasos dados, es decir, que estos pasos son finitos en número.

4. La duda metódica y el «Cógito».

DESCARTES, desilusionado de todas las ciencias que le han enseñado, y considerando la diversidad de opiniones reinantes en todas ellas, se decide a hacer *tabla rasa* de todas las proposiciones que tiene por ciertas, y construir desde el principio un sistema de verdades inconmovibles, hasta el punto de que sea absurdo y contradictorio dudar de su evidencia. Se decide, pues, a dudar de todo aquello que no sea evidente, es decir, que no sea claro y distinto (primer precepto de su método). Va a aplicar metódicamente la duda a todo, desconfiando aún de aquello que le parezca más evidente, para comprobar si es absurdo o no negarlo.

> Sólo en el caso de que sea contradictorio poner en duda alguna creencia, la aceptará como verdadera.

Adviértase que esta condición de no admitir más que lo evidente, de no admitir más que aquello cuya negación sea absurda, es una condición exagerada, propia de su espíritu matemático, y que no reconoce la distinción que existe entre verdades metafísicas, físicas y morales. DESCARTES respetó solamente las verdades reveladas. Pero la Teología está totalmente separada, a partir de OCCAM, de la Filosofía y no se cuenta con ella. (El idealismo alemán la tendrá otra vez en cuenta, pero para subordinarla gnósticamente a la Filosofía.)

Pues bien: DESCARTES, al aplicar la *duda metódica,* encuentra que todas las verdades referentes al mundo físico deben ser puestas en duda. *Podría suceder,* que esta casa, esta estufa, que tengo delante, fuese sueño, una alucinación. No es absurdo, pues, que estos objetos no existan: y DESCARTES busca verdades cuya negación sea absurda.

Las verdades matemáticas le parecen más sólidas. Pero también podemos dudar de ellas. Podría existir—dice DESCARTES—un *Genio maligno,* un

demonio engañador, que se entretuviese en presentarme, como ciertas, relaciones matemáticas (por ejemplo, $\frac{a+b}{2} = \frac{a+b}{2}$) que en rigor fuesen arbitrarias.

La hipótesis de *genio maligno*, como motivo por el cual DECARTES se atreve a poner en duda las matemáticas, es una hipótesis que siempre ha resultado extraña e injustificada. Sin embargo, creemos que sus fundamentos históricos son los siguientes:

a) La idea tradicional del *diablo* como espíritu engañador.

b) Sobre todo, el *Dios voluntarista* de OCCAM, que no está sometido a ningún precepto lógico. Dios, según OCCAM, puede hacer que 3 + 5 = 4. Esta idea sigue en HOBBES, quien afirmaba que las verdades matemáticas son *convenios* útiles.) Ahora bien: DESCARTES dice que a un ser divino no le es imposible disponer las cosas de forma que a nuestro entendimiento le pareciesen que no podían ser de otro modo. Pero esto sucede con las verdades matemáticas. Luego creemos que el *genio maligno* que DESCARTES introduce para poder dudar de las matemáticas está inspirado en el Dios voluntarista de ESCOTO y OCCAM.

DESCARTES, dudando de la Física (por tanto, de la Metafísica derivada de ella), y de las Matemáticas, duda de todo: queda, pues, a solas con sus pensamientos dubitativos. Pues bien:

DESCARTES logra salir de esta duda apoyándose en ella misma, apoyándose en lo mismo que pretende resolver, como el algebrista se apoya en el mismo problema que va a resolver analíticamente.

Partiendo de la duda, DESCARTES aplica el método analítico: busca llegar a las *naturalezas simples* que se dan en esa duda, y de las cuales ya no pueda dudar, para, a partir de ellas, regresar, o bien a la duda, o bien acaso a la certeza (es lo que DESCARTES creyó haber conseguido). Pues no se olvide que el método analítico nos conduce a verdades primeras, de las cuales acaso obtenemos a veces conclusiones distintas a los puntos de partida, pero verdaderas (cuando los puntos de partida eran falsos).

DESCARTES, pues, encuentra, en medio de sus pensamientos dubitativos, una verdad simplicísima, clara y distinta, intuitiva, que ni los ataques más violentos de los escépticos podrían destruir: esta verdad es que, en medio de su

duda, *está pensando: luego existe*. Pues, aunque un genio maligno quisiera engañarme, para engañarme tendría que hacerme existir, con lo cual ya no me engañaría en que existo.

> Encuentra, pues, esta verdad: *pienso, luego existo* (cogito, ergo sum). Y «juzgué debía admitirla como primer principio de la Filosofía».

5. La construcción sintética a partir del Cógito: Dios y el Mundo.

El Cógito es, pues, el término de la duda, el término del análisis, la *naturaleza simple*. El *ergo* no hay que interpretarlo como una ilativa de un silogismo implícito, en cuyo caso, el primer principio sería: «Todo ser que piensa existe» (premisa mayor), y no el *cógito*. Éste se descubre por *intuición*, no por razonamiento (véase el punto 3).

> Ahora bien: lo verdaderamente importante es lo siguiente: que el *cógito* es también el *Principio* de la construcción (o reconstrucción) sintética. Aquí es donde, por fuerza del método geométrico, DESCARTES funda el *idealismo*. En efecto: todo tiene que ser construído a partir del *cógito*, o sea a través del pensamiento.

DESCARTES ha practicado la *reducción idealista* de todos los objetos y, por su método analítico, prescribe que es *a partir* de las ideas, de donde tiene que sacar todo, el *sum de las cosas*. He aquí el camino que sigue DESCARTES:

En su *ego* encuentra, entre sus pensamientos, varias ideas, entre ellas la idea de *Dios*. Las ideas—dice DESCARTES—son de tres clases: *innatas*, *adventicias* (oriundas de fuera del yo: por ejemplo, la idea de estrella) o *inventadas* por mí (centauro). Pues bien: DESCARTES llega a la existencia de Dios por tres vías distintas:

1. La idea de *Dios*, que encuentro en mí, no puede ser ni *adventicia* (pues es finito todo lo que veo y toco), ni inventada por mí (pues yo también soy finito y, por combinación de elementos corpóreos, jamás llegaré al infinito). Luego la idea de Dios tiene que tener causa adecuada, o sea Dios mismo.

   Éste es el *argumento ideológico* de SAN AGUSTÍN.

2. El *Ego* no es *causa sui:* conozco que no he sido yo mismo quien lo ha fabricado. Luego es *causa alii,* y su causa sólo puede ser, en último término, la *causa primera.*

3. *El argumento ontológico de SAN ANSELMO:* Así como para un triángulo es esencial que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o que una esfera tenga todos sus puntos equidistantes del centro, así es incluso más evidente y, por tanto, no menos cierto, que al Ser Perfecto, cuya idea tengo, le conviene la existencia. Separar ambas ideas es tan difícil como separar una montaña de un valle.

Ahora bien: una vez demostrada la existencia de Dios, y desarrollada la Teología natural (que demuestra que Dios es sustancia plena, inmutable, infinito, *Causa sui* y, para lo que hace a nuestra reconstrucción, *veracísimo*), DESCARTES puede ya rechazar como absurda, incompatible con la *veracidad* (cercana a la *Bondad*) divina, la hipótesis del *genio maligno,* y la absoluta falibilidad de los sentidos.

Adviértase, pues, que DESCARTES llega al *Mundo,* no directamente, sino por *medio* del cógito y de Dios (mediatismo).

Compárese la marcha de DESCARTES con la de SANTO TOMÁS: SANTO TOMÁS partía de la realidad del mundo, y de aquí llegaba a Dios. DESCARTES, al revés, parte de la realidad de Dios (a través del cógito), y de aquí llega a la realidad del mundo. Esta marcha es más semejante a la que siguió el franciscanismo (véase Lec. 14, p. 4). DESCARTES saca la existencia de la esencia. También hay que tener en cuenta que DESCARTES *retorna* al mundo a través de la *veracidad,* que es un predicado moral (verdad moral) antes que lógico. DESCARTES concibe a Dios como Voluntad no sometida a leyes lógicas, aunque sí inmutables.

Se objeta a DESCARTES *círculo vicioso* en su argumentación, pues dice que llega a Dios gracias a su razonamiento, pese a que luego dice que Dios es lo que hace que pueda dar crédito a los razonamientos.

6. Metafísica y Física cartesianas.

DESCARTES, aunque ha fundado el idealismo, no es él mismo idealista, sino preidealista. Esto es debido a que, pese a su método (a su reducción idealista), recayó otra vez en la idea de *ser tradicional,* es decir, en la concepción de la *existencia,* o ser como una *perfección* de las cosas, independiente de nuestro pensamiento; por consiguiente, siguió pensando en el *ser cósico,* que hasta KANT no sería destruído.

Por tanto, DESCARTES no fué idealista en Metafísica, sino sólo en el método. Como metafísico, fué *realista* y por eso defendió todavía la idea de *sustancia,* si bien en un sentido distinto de la Escolástica.

Concibe la *sustancia* DESCARTES valiéndose del concepto de existencia (no de esencia) como «aquello que no necesita de otra cosa para existir». Esta noción de sustancia conducirá fácilmente a la noción panteísta de SPINOZA; pero DESCARTES aun no da este paso, ya que piensa que, propiamente, sólo Dios es sustancia (Dualismo de sustancia finita e infinita). La sustancia, que en sí es incognoscible, no se presenta nunca desnuda, sino dotada de alguna determinación: cuando esta determinación es variable (por ejemplo, la figura en una masa de cera) se llama *modo;* cuando es necesaria, se llama *atributo.*

Ahora bien: de una manera clara y distinta conocemos que los *cuerpos* son *sustancias,* cuyos *modos* son las figuras, tamaños, movimiento, etc., mientras que su *atributo* es la extensión. Tenemos, pues, ante todo, la *sustancia extensa* (o *Res extensa*). Por otro lado, concebimos claramente que las ideas, deseos, sentimientos, etc. son *modos* de otra sustancia no corpórea, y totalmente diferente del cuerpo; esta sustancia es el *espíritu,* y su atributo es el *pensamiento.* El espíritu es, pues, *Res cogitans* (por consiguiente, para DESCARTES, el alma está siempre pensando. DESCARTES desconoce el *subsconciente.* Ver Lección 18, p. 5).

> Introduce DESCARTES un dualismo de las dos sustancias, la *Res cogitans* y la *Res extensa,* de naturaleza totalmente diversa, pues diversos nos aparecen sus atributos y modos a la intuición *clara* y *distinta.*

Estas dos sustancias están juntas solamente en el hombre, que es a la vez *res extensa* y *res cogitans.* ¿Cómo se unen estas dos sustancias? DESCARTES piensa que a través de la glándula pineal, que es la única glándula no simétrica que conoce. Según DESCARTES, el cuerpo transmite, a través de la sangre, los «espíritus animales»—partículas finísimas de sangre—hasta la glándula pineal, y el alma las recibe como sensaciones. Así se producen también las *pasiones,* que son seis fundamentales (admiración, amor, odio, anhelo, alegría y tristeza).

Los animales, según DESCARTES, son *res extensa:* por tanto, son puros mecanismos, máquinas hechas admirablemente por Dios, pero que carecen de pasiones, sen-

saciones y *vida anímica*. Esta teoría mecanicista ha sido renovada en nuestros días por la cibernética, que la aplica también al hombre. DESCARTES la tomó del médico español GÓMEZ PEREIRA.

La *sustancia corpórea* tiene como atributo o esencia la extensión. Luego el espacio vacío no existe: todo está «lleno» de sustancia material, ya que todo está lleno de extensión. Esta sustancia es indefinida e infinitamente divisible: no hay *átomos* (contra GASSENDI, que había restaurado el epicureísmo).

En la *materia* introduce Dios, en un principio, el *movimiento*, que sólo es *movimiento local:* como todo está lleno, sólo circularmente, por torbellinos, pueden trasladarse las partes del conjunto de unos lugares a otros. Pero los movimientos sólo pueden ser excitados por otros, o bien detenidos por otros (inercia), en contra de ARISTÓTELES, que pensaba que el *móvil* recibía del motor un *impulso* que se iba agotando poco a poco.

Para DESCARTES, pues, el mundo deja de tener materia y forma (hilemorfismo). La materia es pura extensión: todos los movimientos, aun los de los animales, son movimientos locales o mecánicos (*mecanicismo*). Con esto DESCARTES introduce los postulados de la Física moderna. La suma de todos los movimientos parciales (o sea la cantidad de movimientos) es constante: $c = m. v.$ Dios es inmutable y su obra también lo será.

TEXTO PARA COMENTAR

Por qué se puede dudar también de las demostraciones matemáticas

Dudaremos también de las demás cosas que otras veces nos han parecido muy ciertas, aun de las demostraciones matemáticas, y también de sus principios, por más que sean evidentes por sí mismos, puesto que hay hombres que se han equivocado razonando sobre estas materias, pero principalmente, puesto que hemos oído decir que Dios, que nos ha creado, puede hacer todo lo que quiera, y no sabemos todavía si ha querido hacernos tales que nos equivoquemos siempre aun en las cosas que creemos conocer mejor, pues ya que ha permitido

que nos hayamos equivocado algunas veces, como ya se ha observado, ¿por qué no podría permitir que nos equivocásemos siempre? Y si queremos fingir que un Dios Todopoderoso no es Autor de nuestro ser, y que subsistimos por nosotros mismos, o por algún otro medio, cuanto menos poderoso supongamos al Autor de nuestro ser, tendremos tanto mayor motivo para creer que no somos tan perfectos que no podamos errar continuamente.

(DESCARTES, *Principios de Filosofía.* Primera parte, 5.)

LECCION XVIII

SISTEMAS RACIONALISTAS DEL SIGLO XVII

1. Los sucesores de DESCARTES: El Ocasionalismo.

DESCARTES había dado un método filosófico: el geométrico, que sólo admite lo que es claro y distinto. Pero también había dejado planteados dos graves problemas: la explicación de la unidad entre la sustancia infinita y la finita y entre la sustancia pensante y la sustancia extensa (la teoría de la glándula pineal era una solución tosca, pensada «para salir del paso»). En la resolución de estos problemas, mal planteados sin duda, las soluciones podían inclinarse:

a) Hacia la negación de la sustancia infinita y de la espiritual. Entonces DESCARTES sería el padre del *materialismo.* Esto ya lo había previsto el rector VOETIUS, en tiempo de DESCARTES, a quien le achacó la doctrina materialista. Pero estas consecuencias no prosperaron hasta el siglo XVIII.

b) Hacia la negación de la sustancia finita.

α) Sin llegar a la negación, pero sí debilitando sus propiedades. Ocasionalismo.

β) Negándola, y admitiendo sólo la sustancia infinita: Acosmismo de SPINOZA.

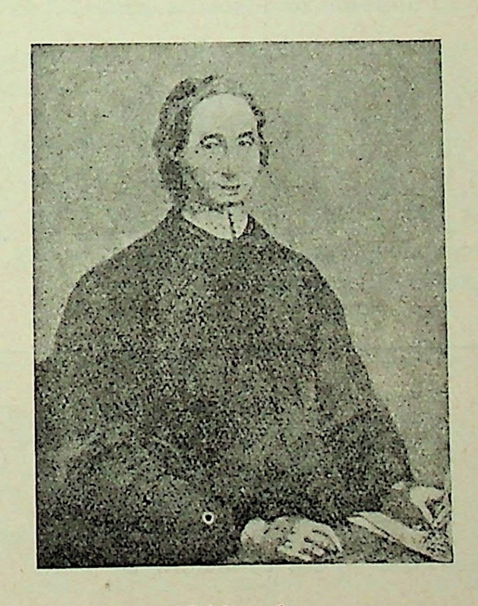
c) Hacia la negación de la sustancia material, admitiendo sólo la espiritual: LEIBNIZ

El *Ocasionalismo* aplicó puntualmente el criterio cartesiano de las ideas claras y distintas. «Aquello que no se entiende clara y distintamente como se hace, esto no existe.» Es ya un criterio idealista y, además, *operacionalista:* sólo entendemos bien aquellas cosas que sabemos cómo se construyen. Este principio lo enunció ARNOLD GEULINCX (1623-1669).

Ahora bien:

1.° ¿Acaso entendemos cómo el *alma* actúa en el *cuerpo?* De ningún modo. Yo *pienso* y *deseo* mover un brazo; mi brazo se *mueve.* ¿Por qué de aquellos pensamientos salen estos *movimientos?* No puedo entenderlo. Luego no es cierto que mi pensamiento mueva a mi cuerpo. Yo creo que lo muevo, como el niño cree que mueve su cuna siempre que, al llorar, se la mecen. 2.° Menos aún entiendo cómo los *cuerpos* pueden actuar sobre el *espíritu:* ¿Cómo un árbol, material, puede producir en mi *espíritu* la *idea* de árbol? No lo entiendo: luego tampoco la produce. Ni tampoco entiendo cómo unos cuerpos pueden *actuar* sobre otros. En un choque, ¿qué es lo que pasa del uno al otro? Sólo veo que uno se detiene y el otro comienza a moverse. La materia, además, es pasiva: es inerte. Luego ella no debe propiamente tener causalidad. 3.° Pero ¿y los espíritus entre sí?, ¿cómo se influyen los unos a los otros? Para explicar esto, contribuyeron intuiciones místicas panteizantes. GEULINCX, calvinista, pensó que, así como los cuerpos eran *modos* de la sustancia extensa, los espíritus serían *modi* de la sustancia divina. *A través de Dios tendría lugar, pues, la unidad de todas las sustancias.*

NICOLÁS MALEBRANCHE.—Fué el más brillante expositor de estos pensamientos. Nacido en 1638, hijo de un alto funcionario, ingresó en el Oratorio y fué un sacerdote ejemplar. El «Tratado del Hombre» de DESCARTES, fué para él lo que el «Hortensius» de CICERÓN había sido para SAN AGUSTÍN. Dedicó su vida a la meditación y, pese a su naturaleza enfermiza, vivió hasta 1715. Sus obras son: *Le recherche de la verité* y *Entretiens sur la metaphysique et sur la Religión.*



Malebranche.

MALEBRANCHE afirma que las cosas materiales no actúan sobre otras, ni sobre el espíritu, ni éste sobre aquéllas, ni sobre otros. Sólo Dios es *verdadera causa eficiente:* las demás cosas sólo son *ocasiones* para que Dios actúe (*ocasionalismo*).

Por ejemplo, el *árbol* no produce en mí la *idea de árbol.* El árbol, cuando se coloca ante mí (o yo ante él), es sólo la *ocasión* para que Dios produzca en mí la idea de árbol. *Todas las ideas las vemos en Dios* (ontologismo).

Como se ve, la bisección de mundos del franciscanismo queda llevada al extremo. Los sentidos no influyen para nada en el espíritu, ni éste en ellos. Si hay *armonía* o correspondencia, es porque Dios se encarga constantemente de mantenerla. En el famoso símil de los relojes, que procede de CORDEMOY, el ocasionalismo vendría a decir ésto: Dios es un relojero supremo que tiene cuidado de que los relojes creados por él vayan siempre a la par. Por ejemplo, el entendimiento, que experimenta una sucesión de ideas y el mundo, que sufre una sucesión de fenómenos correspondientes a aquellas ideas.

2. El sistema monista de BENITO ESPINOSA.

BARUCH SPINOZA nació en Amsterdam, en 1632, descendiente de una familia de judíos expulsados de la Península Ibérica. Los propios judíos le expulsaron de la sinagoga por sus críticas a los dogmas religiosos. Se retiró a La Haya, donde se entregó a la meditación solitaria. Renunció a una cátedra que le ofrecieron en Heidelberg, prefiriendo ganarse independientemente la vida como tallador de cristales para lentes. Murió a los 45 años, en 1632.

Sus obras más importantes son: *Ethica, ordine geométrico demonstrata* y *Tratado teológico político.*

ESPINOSA construye en su Ética un sistema filosófico *monista,* es decir, defendiendo la reducción de todas las cosas a una sola sustancia, y *panteísta,* afirmando que esta sustancia es Dios. Por eso HEGEL llama *a-comismo* al sistema de ESPINOSA, ya que, en cierto modo, niega la sustancia finita, el *cosmos* de cosas materiales y espirituales finitas, que son todos *modos* de la sustancia única.

ESPINOSA desarrolla su sistema según el método geométrico: comienza proponiendo ocho definiciones (por ejemplo, *causa sui, sustancia,* etc.), estableciendo axiomas y postulados, y deduciendo después teoremas corolarios, derivados todos ellos de los principios, según el método analítico.

ESPINOSA, que había estudiado intensamente la Escolástica, parte del principio escolástico: *conocer una cosa es conocer sus causas.* Así pues, define el concepto de *causa sui* como aquello que se conoce por sí mismo, sin necesidad de otra cosa distinta de él. Pero como para ESPINOSA el orden del conocer es igual que el orden del ser, resultará que un ser que no necesita de otro para ser concebido, tampoco necesita de otro para ser. Esto es, pues, la *sustancia:* sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí; o sea aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado. Vemos, pues, como la idea de *sustancia* de DESCARTES se transforma ya plenamente en un concepto divino: es decir, en un ser *a se,* que existe por sí mismo. Ahora bien, ESPINOSA, basado en este concepto de sustancia, y de un modo muy parecido PARMENIDES, deduce que esta sustancia es una, eterna. Que en esta sustancia, a la esencia le pertenece la existencia (argumento ontológico). Que esta sustancia es Dios.

> La sustancia tiene infinitos atributos: conocemos nosotros la *extensión* y el *pensamiento.* Por tanto, lo que en DESCARTES eran sustancias, pasan a ser *atributos* en el sistema de ESPINOSA. Esto explica la correspondencia del orden psíquico y el orden físico: mis pensamientos se corresponden a las cosas porque, en el fondo, son dos aspectos de la misma realidad. En el símil de los relojes, las dos sustancias de DESCARTES se corresponden, porque son las dos esferas de una misma maquinaria.

La sustancia única, según ESPINOSA, se desenvuelve necesariamente, siendo su esencia un *conato de ser* o impulso a seguir siendo. No existe en absoluto *libertad* humana (ESPINOSA, como el propio DESCARTES, estuvieron muy influídos por los estoicos). En el hombre, puede decirse que hay *libertad* cuando las ideas corresponden a las acciones y son causas adecuadas (o totales) de ellas. Cuando esto no sucede, entonces somos dominados por las *pasiones:* no somos dueños de nuestros actos. *Virtud* es una potencia de hacer. Por eso,

la humildad no es virtud, pues implica sentimiento de impotencia. La *virtud suprema* es por eso conocer a Dios, como causa de todo que es: al identificarnos con Él, nos hacemos máximamente potentes, o virtuosos. ESPINOSA se entrega a un misticismo intelectual al estilo de PLOTINO.

3. LEIBNIZ. Vida y obras.

GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ nació en Leipzig, en 1646. Es uno de los pocos genios verdaderamente universales que—junto con ARISTÓTELES o KANT—han existido. LEIBNIZ dominó las matemáticas (él y NEWTON son los creadores del cálculo infinitesimal), la Jurisprudencia, la Historia, la Filología y la Filosofía, sobresaliendo en todas las ramas.


Guillermo Leibniz. Grabado de Bernigeroth.

> Para los alemanes, LEIBNIZ es el iniciador, en la época moderna, de los estudios filosóficos.

Muy precoz, a los 16 años escribió ya un tratado filosófico sobre el *Principio de individuación.* Se dedicó en su juventud a la política. En 1676 se encargó de la dirección de la biblioteca de Hannover. Aquí conoció a la princesa Sofía y fué maestro de su hija Carlota. A través de esta dama, consiguió que Federico I de Prusia crease la Academia de Ciencias de Berlín. También trabajó por la unión de las Iglesias. Hizo planes políticos para que el Rey de Francia conquistase Egipto (idea que más tarde aprovechó Napoleón). Murió el 14 de noviembre de 1716.

Sus obras principales son: *De Arte combinatoria, Característica universal, Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón, Monadología, Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (obra de polémica contra

LOCKE), *Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, Discurso de metafísica.* Además, escribió una copiosísima correspondencia epistolar, unas 15.000 cartas, muchas inéditas.

4. La Lógica y la Teoría del conocimiento de LEIBNIZ.

LEIBNIZ, como DESCARTES, tuvo siempre el proyecto de lograr una *Mathesis universalis,* una ciencia universal de la cual todas las restantes fueran aplicaciones. Desde joven se aplicó a construir un lenguaje o alfabeto universal que sirviese para exponer todas las cuestiones científicas.

> Inspirado en LULIO, LEIBNIZ cree posible reducir toda la muchedumbre de ideas existentes a unas pocas, a partir de las cuales, por medio de un cálculo adecuado (un álgebra universal), pudiésemos proceder en Metafísica y en las demás ciencias como procedemos en álgebra.

Si esto se consiguiera, las discusiones interminables de los metafísicos o de los políticos se habrían acabado. Cuando dos sabios difiriesen en alguna opinión, bastaría que tomase cada uno su pluma y dijera: calculemos. LEIBNIZ ensayó cinco cálculos distintos: aunque su ideal de álgebra universal ha resultado utópico, de estos cálculos intentados por él ha nacido la moderna *Lógica simbólica.*

LEIBNIZ concibe el cálculo de la siguiente manera: a cada idea primitiva le asignaríamos un número primo. Después, las ideas obtenidas a partir de las primitivas, serían el producto de números primos. Así, por ejemplo, si animal = 3 y racional =5, *hombre* será igual a 15. Dada una idea, podemos conocer sus componentes descomponiéndola en sus factores primos. En el juicio afirmativo declaramos que una idea (el predicado) está dentro de otra (el sujeto) es decir, que es uno de los factores primos del sujeto:

$$S = n \cdot P$$

Por consiguiente, si el predicado es divisible por el sujeto, el juicio podría demostrarse. Este es el *juicio analítico.*

LEIBNIZ ya conoció que la dificultad de su sistema estribaba en la enumeración de todas las ideas primitivas. Puede suceder que la división del sujeto por él predicado resulte inexacta: entonces, jamás llegaríamos a determinar la pertenencia del predicado al sujeto.

Pero LEIBNIZ, que, a diferencia de DESCARTES es una mentalidad inclinada al infinismo, inclinada a creer que las *enumeraciones* que DESCARTES prescribía sean infinitas (y, sin embargo, pueda pasarse a *un límite*), piensa que, aun en este caso, debemos suponer que existe un enlace interno, *analítico* entre el predicado y el sujeto.

LEIBNIZ había sacado ya de la combinatoria la impresión de ser un algoritmo trascendente. La combinatoria condujo a LEIBNIZ al cálculo infinitesimal. La combinatoria le condujo también a esta serie infinita:

$$\frac{1}{1} + \frac{1}{3} + \frac{1}{5} + \frac{1}{7} + \frac{1}{9} \dots\dots\dots\dots = \frac{\pi}{4}$$

Pues bien: LEIBNIZ interpreta estas series infinitas que tienden a un número como correspondiente a los juicios que no son evidentes o analíticos: incluso que no son demostrables con ayuda de un número finito de operaciones lógicas.

Pero ello no quiere decir que esas proposiciones no sean verdaderas. No serán tan claras y distintas como DESCARTES exigía: pero—dice LEIBNIZ—donde no hay medio de encontrar completa seguridad, hay que contentarse con la probabilidad. Pues bien: LEIBNIZ introduce un postulado de continuidad entre estas proposiciones no analíticas y las analíticas. Las proposiciones no analíticas lo son en el límite (para la mente divina), hasta el punto que la verdad analítica no es sino un caso particular de la sintética.

En Matemáticas, esto se expresa así: la igualdad es una desigualdad infinitamente pequeña. A esta desigualdad, que puede hacerse tan pequeña como se quiera, le llamó FERMAT ad-igualdad. Por ejemplo, la que existe entre estos dos miembros:

$$1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \ldots$$

En conclusión: luego, incluso en los juicios no analíticos, podemos considerar que el predicado fluye siempre a través de infinitos términos medios (incognoscibles por la mente humana) del sujeto.

> «La noción de Pedro es completa, y, por tanto, implica infinitas; por eso nunca se puede llegar a la demostración perfecta; no obstante, nos acercamos más y más, de suerte que la diferencia es menor que cualquier cosa dada» (*Generales Inquisitiones,* del año 1686).

Ahora bien: si nuestro entendimiento no es capaz de conocer analíticamente la conexión de las diversas perfecciones de un sujeto singular y concreto, ¿cómo podemos alcanzar estas conexiones?

Nuestros sentidos nos ofrecen enlaces exteriores, cuya razón interna desconocemos: pero ésta no debe ser rechazada. Lo que para nosotros es un enlace *sintético,* una *veritè de fait* (por ejemplo, que César pasase el Rubicón) para Dios será *analítico,* una *veritè de raison:* Dios conocerá, en el concepto de César el concepto de *pasar el Rubicón:* si no, no sería César. Por consiguiente, LEIBNIZ establece una continuidad en los sentidos y el entendimiento. En ambas cosas, la demostración siempre consiste en reducir—como DESCARTES—lo compuesto a los elementos simples; pero estas naturalezas simples son infinitas, y siempre son compatibles entre sí en la mente divina. Por lo tanto, nosotros no podemos *integrar* las mil características que aparecen en un ente real completo.

> Debemos considerar a los sentidos no como algo inferior a la ciencia, sino como verdaderas *máquinas de integrar* estas perfecciones divinas.

Nuestro entendimiento—dice LEIBNIZ contra LOCKE—además, posee ciertas ideas virtualmente *innatas* que, despertadas por los sentidos, se despliegan desde dentro para constituir el mundo intelectual.

5. Metafísica: La Monadología.

A los *sujetos* lógicos de quienes derivan analíticamente los infinitos predicados, todos ellos fluyendo internamente del interior del sujeto lógico (o sea analíticamente) corresponde el *sujeto ontológico,* de quien derivan internamente todas las propiedades y acciones analíticamente, es decir, de su interior. A este *sujeto ontológico* llama LEIBNIZ *Mónada,* es decir, *unidad,* núcleo unitario de quien derivan todas las propiedades internas y analíticamente. Las *mónadas* son, pues, las verdaderas sustancias, los auténticos vínculos sustanciales entre las innumerables perfecciones de un ente real. Por ejemplo, *Pedro* es un individuo a quien han ocurrido las anécdotas (a, b, c); que ha tenido las desgracias (m, n, x); los éxitos (p, q, r); también, ha tenido las ideas o pensamientos (f, g, h...). Pues bien: la unidad profunda que enlaza a estos fenómenos (a, b, c...; m, n, r...; p, q, r...; f, g, h...), que las refiere a un centro o núcleo común, del cual todas deben dimanar internamente, es la *mónada,* la verdadera sustancia.

> La unidad profunda de los fenómenos, según LEIBNIZ, sólo puede ser explicada por la idea de *derivación o fluencia* analítica de unas a otras.

Por lo cual, propiamente, cada fenómeno será derivado solamente del sujeto. Así, por ejemplo, la idea f, que aparece en el entendimiento de Pedro, deriva *internamente* de Pedro, y no porque la cosa F, exterior a Pedro, la haya suscitado.

Ahora bien: ¿qué naturaleza ontológica corresponde a estas unidades perfectísimas, las cuales enlazan la pluralidad de los fenómenos?

DESCARTES había distinguido dos *sustancias:* extensa y espiritual. Ahora bien: a LEIBNIZ le parece que el concepto de sustancia corporal es absurdo. Sustancia es unidad: es el vehículo más profundo (*vinculum substantiale*) que enlaza las múltiples partes ofrecidas por la exepriencia. Pero, ¿cómo puede ser principio de unidad lo corpóreo, que es en sí mismo múltiple, por ser infinitamente divisible?

El principio de unidad, lo indivisible (átomo) no puede ser un principio corporal, sino espiritual, una fuerza unitaria: a este átomo o unidad energética, de la que son expresión (o modos) los mismos fenómenos corporales, llama LEIBNIZ mónada.

La sustancia, para LEIBNIZ, es un principio incorpóreo, dinámico, un núcleo de unidad energética: la mónada.

El espacio, pues, según LEIBNIZ, no es un ser real: es una manifestación o fenómeno producido en mí por una fuerza inespacial; es así un fenómeno con fundamento en la realidad, un fenómeno bien fundado.

Las mónadas son principio o fuentes de energía: a LEIBNIZ le parece absurda la tesis cartesiana de una materia inerte que se mueve desde fuera. No, las cosas se mueven internamente, por esencia. Todas las mónadas tienen dos fuerzas principales: la fuerza apetitiva (*vis appetitiva*) y la fuerza cognoscitiva (*vis cognoscitiva*). Incluso los seres que llamamos inorgánicos, están dotados de esta fuerza, aunque en un grado ínfimo o inconsciente (pampsiquismo).

Cada mónada, por carecer de partes, no puede nacer ni corromperse en otras, sino que solamente puede ser creada o aniquilada por Dios (adviértase que se lo añade la concepción cristiana a los átomos u homeomerías presocráticos). Por la misma razón, cada mónoda es incomunicable con las demás: «no tiene ventanas al exterior». Por consiguiente, si se da la apariencia de la acción mutua (causalidad eficiente transitiva), es debido a que Dios, la Mónada Perfectísima, ha arreglado las cosas para que estas correspondencias se dén siempre (armonía preestablecida). Así como en la escena, al disparo sucede la caída del actor, sin que medie un influjo real del tiro, sino solamente una correspondencia fundada en el papel escrito por el autor, así también en el Universo todas las cosas se corresponden porque Dios ha escrito, desde la eternidad, un papel y ha ordenado los infinitos relojes para que siempre marchen acompasados.

Pero, entonces, ¿cómo se explica la existencia del mal, que es un desajuste cuyo fin no se compagina con la Providencia y armonía preestablecida? Este es el origen de la Teodicea (de la «justificación de Dios», en cuanto presunta causa del mal).

LEIBNIZ responde con su famosa teoría del mal como *negación del ser*, no como un ser positivo. El mal reside en la finitud: Pero siempre todo lo malo está dispuesto para que de ello resulte un fin bueno. Entre los infinitos mundos que Dios pudo crear, éste es el mejor de los posibles (optimismo metafísico).

Las mónadas son todas diferentes: si dos mónadas fuesen iguales, serían un solo ente (*Principio de los indiscernibles*). Las mónadas, sin embargo, en cierto modo, poseen las perfecciones de las demás, reflejando de algún modo, como espejos, todo el universo (*microcosmos*). Entre las mónadas existe una gradación perfecta: todas ellas son cognoscitivas y apetitivas, si bien en distintos grados, a veces imperceptibles.

Con estas ideas, LEIBNIZ prepara el camino al idealismo kantiano. El mundo especial es pura apariencia; las ideas fluyen del interior de nuestro entendimiento, como actos de una mónada que son. Bastará que el genio de Kant imprima el *giro copérnicano* a este pensamiento «dogmático-especulativo», para entrar ya en el Idealismo trascendental.

TEXTO PARA COMENTAR

En el sueño y en los desvanecimientos nos ha ofrecido la Naturaleza un ejemplo que nos permite juzgar que la muerte no es una cesación de todas las funciones, sino únicamente una suspensión de algunas de ellas más características. En otro lugar he explicado un punto importante, que al no ser tomado en cuenta como debía, hizo dar a las gentes, con más facilidad, en la opinión de la mortalidad del alma; y es que hay un gran número de pequeñas percepciones, iguales y equilibradas entre sí, sin relieve alguno ni nada notable, por lo cual no se puede uno dar cuenta de ellas ni recordarlas. Mas pretender, por ello, concluir que en este caso el alma no ejerce función alguna, es lo mismo que creer con el vulgo que existe el vacío o la nada donde no se presenta una materia de bulto, o creer que la Tierra no se mueve porque su movimiento no se percibe al ser uniforme y sin sacudidas.

Poseemos infinidad de pequeñas percepciones que seríamos incapaces de

distinguir: un ruido ensorcededor, como, por ejemplo, el murmullo del pueblo reunido, se compone de los pequeños murmullos de las personas particulares, los cuales no les percibiríamos por separado, pero les oímos, pues de lo contrario no oiríamos el conjunto. Pues del mismo modo cuando el animal está privado de sus órganos capaces de proporcionarle percepciones bien distintas, no se sigue de ahí que no le queden otras percepciones más pequeñas y uniformes, ni que se halle privado de todos sus órganos y de todas las percepciones.

(LEIBNIZ: *Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu Universal.*)

LECCION XIX

LOS SISTEMAS EMPIRISTAS.—LA ILUSTRACION

1. Qué es el empirismo.

> El empirismo es la doctrina que sostiene: 1) que todos los conocimientos derivan de las sensaciones; 2) que no rebasan propiamente la esfera de la sensación.

ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS también enseñaron que todos los conocimientos naturales derivan de las sensaciones (visuales, auditivas, tactiles, etc.). Pero añadieron: que, sin embargo, el espíritu humano puede rebasar el mundo sensible para llegar al mundo metafísico. Así, por ejemplo, a partir del mundo sensible, el entendimiento llega a la idea de *ser,* o a la idea de *sustancia,* o a la idea de *causa del mundo,* que ya son suprasensibles.

Históricamente, el empirismo inglés clásico (LOCKE, BERKELEY, HUME) continúa en la línea del pensamiento británico de Oxford (ROGERIO BACON, OCCAM, El Canciller BACON, HOBBES), y se desarrolla paralelamente al racionalismo continental (DESCARTES, ESPINOSA, LEIBNIZ), aunque un poco más retrasado que éste. (LEIBNIZ es contemporáneo de LOCKE; HUME vive en pleno siglo XVIII).

Ahora bien: pese a la distancia enorme entre los supuestos epistemológicos del *Racionalismo barroco* y del *empirismo clásico,* sin embargo, algo tienen de común. Esto que tienen de común es lo propio del pensamiento moderno: El *antropocentrismo,* y, en concreto, la *reducción subjetiva* (o sea, reducción de todas las cosas a propiedades de un sujeto) de los objetos filosóficos.

Pero mientras que la reducción subjetiva del racionalismo es una *reducción noemática,* la reducción subjetiva del empirismo clásico es una *reducción noética.*

El racionalismo considera a todas las cosas como *ideas objetivas* (*noemas*). Así, el mundo o Dios son, ante todo, *ideas* objetivas (la idea del mundo o la idea de Dios). La mente, según DESCARTES, se termina propiamente en esas ideas: ellas son el *objeto quod* del entendimiento (no el objeto *quo*). El empirismo clásico considera todas las cosas como *afecciones del sujeto* o ideas subjetivas (noesis): así, por ejemplo, el mundo es, antes que nada, un conjunto de sensaciones o modificaciones de mis órganos sensoriales. ¿Qué es un árbol? Ante todo—dirá el empirismo clásico—una colección de sensaciones, imágenes, recuerdos, etc., que se producen en mí ante el objeto que llamo «árbol». Para el empirista, el árbol es antes un conjunto de modificaciones (sensaciones) de mi ser, que un conjunto de células o átomos del espacio.

El racionalismo barroco se inclina naturalmente hacia el *Idealismo* transcendente, debido a su reducción noemática del mundo. El empirismo clásico, se inclina hacia el *Fenomenismo* inmanente, a consecuencia de su reducción noética de todos los objetos.

En efecto: si todas las cosas son ideas objetivas, el ser de las cosas será *ideal*, pero transcendente o exterior al sujeto pensante (idealismo transcendente). En cambio, si todas las cosas son, ante todo, ideas subjetivas (modificaciones del sujeto: por ejemplo, modificaciones del nervio óptico), entonces el ser de las cosas será *interior* al sujeto, inmanente al sujeto: las cosas serán *fenómenos* (= apariciones) del cognoscente: la *percepción* será una «alucinación verdadera» (TAINE). Esto es, lo que significa «fenomenismo inmanente».

Por eso, tanto el racionalismo como el empirismo conduce al idealismo *kantiano* (y, tras él, el idealismo absoluto). Pero aunque el idealismo y el empirismo sean corrientes del pensamiento que pueden cruzarse (como ocurrirá ya con BERKELEY), no por eso debemos confundir el idealismo de DESCARTES con el empirismo, como algunos quieren (JOLIVET). El idealismo y el empirismo coinciden en todo lo que se deriva de la *reducción subjetiva:* pero se diferencian en todo lo que distancia a la reducción noemática y la noética.

La reducción noemática, además, pone el *ser* en las ideas; la reducción noética lo pone en el sujeto psicológico. Por eso, el *idealismo transcendente* puede confiar en los enlaces y conexiones necesarias entre las ideas objetivas, ya que ellas son el fundamento de toda conexión (v. g. entre el diámetro y la circunferencia o entre el fuego y el calor). En cambio, el *fenomenismo inmanente* no puede confiar en ningún enlace necesario, ya que los fenómenos se presentan agregados de una manera como podrían presentarse de otra, pues se contemplan desde la reducción noética (así, el fuego y el calor se presentan asociados, pero podrían presentarse también el fuego y el frío).

2. JOHN LOCKE.

Nació en 1632 y estudió en Oxford Medicina y Filosofía. Entró al servicio de Lord Shaftasbury (abuelo del filósofo), a quien acompañó al destierro a Holanda y a Francia. Fué preceptor del hijo de Shaftasbury.

LOCKE sacó de su experiencia de preceptor importantes ideas pedagógicas: cree que la educación debe dirigirse no imponiendo desde fuera al educando las costumbres y las ideas, sino consiguiendo que sea el propio educando quien medite y actúe por su cuenta, dirigido por el maestro (autoeducación).

Cuando los *Oranges* expulsaron a los *Estuardos,* LOCKE vuelve a Inglaterra y ocupa algunos cargos públicos. De su experiencia política, sacó LOCKE sus ideas liberales y su defensa de la tolerancia de opinión y religiones (solamente son intolerables, en el Estado, los ateos, ya que no pueden prestar juramento). LOCKE murió en el 1704, cien años antes que KANT.

La obra fundamental de LOCKE se titula: «Ensayo sobre el entendimiento humano» (*An essay concerning human understanding.* Londres, 1690). También escribió: *Sobre el Gobierno* (1690), *Ideas sobre educación* (1693) y *De la conformidad del cristianismo con la razón, según la Escritura* (1695).

LOCKE es el fundador del empirismo clásico, es decir, LOCKE inauguró el hábito de reducir todas las cosas a las ideas noéticas, al propio tiempo que afirmó que estas ideas proceden todas de la sensación. El *Ensayo* de LOCKE contiene un estudio de todas las cuestiones metafísicas tradicionales (v. gr. la causa, la sustancia, la relación, Dios), pero en su reducción noética, es decir, considerándolas como ideas de un sujeto psicológico.

Por esto, LOCKE fué considerado en el siglo XVIII como el fundador de la Metafísica—es decir, de esta «Metafísica en su reducción noética» que se llamó *Ideología*—. Refiriéndose a ella, pudo decir D'ALAMBERT: LOCKE creó la Metafísica como GALILEO creó la Física.

LOCKE no sacó todas las consecuencias fenomenistas de su empirismo. Deseoso de respetar el «sentido común», LOCKE mantuvo aún la creencia en un mundo exterior, en sustancias y hasta en el principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, LOCKE dejó sentadas las bases para que sus sucesores llegasen a las conclusiones formalmente empiristas.

El problema que se plantea LOCKE en su obra capital es doble: 1.° ¿Cuál es el *origen* de cada una de nuestras ideas más importantes? Este problema lo enfocó LOCKE de un modo psicológico y lo resuelve en el sentido de un empirismo exagerado, 2.° ¿Cuál es la *validez* de estas ideas? Este problema es epistemológico, y aquí LOCKE se muestra empirista moderado.

I. *Origen de las ideas según LOCKE.*

Las ideas derivan todas de la experiencia. El alma es como un papel blanco, una *tábula rasa,* en la que no hay nada escrito. (LOCKE se dirige aquí contra el innatismo de DESCARTES y otros.)

Pero lo que en el ama se dibuja procede de la experiencia. Ésta puede ser: o bien de los objetos exteriores (*sensación.* «External sense») o bien de los contenidos interiores (*reflexión.* «Internal sense»). La reflexión se da después de la sensación y nos proporciona noticias de nuestros propios estados de ánimo.

Ahora bien: las *ideas* son *simples* y *compuestas.* Ideas simples son las que el alma recibe pasivamente de la experiencia. Son como las letras con las cuales el alma escribirá luego todos los pensamientos. Las ideas compuestas son fabricadas por la mente combinando las ideas simples.

Entre las ideas simples distingue LOCKE las que proceden de un solo sentido (v. g. los olores) y las que proceden de varios sentidos (así la extensión, figura, movimiento y reposo se perciben por tacto y vista). Las primeras se llaman cualidades secundarias. Las segundas, cualidades primarias.

La *memoria* conserva las ideas simples; entonces, el entendimiento compone o separa, es decir, *abstrae.* La abstracción que conoce el empirismo es sólo la *separación* de unas partes por respecto a otras, explicada como un simple proceso de atención. Es decir, desconoce la abstracción *total.* Así se forman las *ideas compuestas* o complejas, que son de tres clases: *modos* (espacio, tiempo, número, fuerza...), *sustancias* (v. gr. sustancias espirituales, materiales, Dios) y *relaciones* (por ejemplo, la de causalidad).

Las ideas, según LOCKE, pueden ser simples y complejas. Las ideas complejas son o Modos, o Sustancias, o Relaciones. Las ideas complejas derivan de las simples, y éstas de la experiencia (que es o sensación o reflexión).

He aquí cómo se forma la idea de *sustancia* según LOCKE. Reunimos cierto número de propiedades dadas (color, figura...) y colocamos un algo a manera de *sustentáculo* (substare). Este algo no lo experimentamos, lo ponemos nosotros para explicarnos la agregación o asociación de propiedades. LOCKE no niega aún estas sustancias, pero dice que son ideas confusísimas. Y así, no podemos asegurar, contra DESCARTES, que la sustancia material sea incapaz de pensar.

II. *Validez de las ideas según LOCKE.*

LOCKE afirma que el espíritu no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas. Con esto, LOCKE formula el «principio de la inmanencia». Cuando el espíritu contempla un árbol, lo que contempla inmediatamente será la imagen del árbol en la retina, o sea, *el propio cuerpo* (ésta es la reducción noética o inmanencia noética).

> Para LOCKE la verdad del conocimiento deberá ser para nosotros no correspondencia entre ideas y cosas (pues nosotros jamás podemos conocer cosas, sino sólo ideas), sino correspondencia entre dos o más ideas.

LOCKE tampoco se mantiene consecuente con su principio de inmanencia. Pues establece cuatro tipos de correspondencia entre ideas, de los cuales el cuarto ya excede al principio de inmanencia.

Primer tipo de correspondencia. Es la de las ideas consigo mismas. Produce certeza axiomática.

Segundo tipo. Correspondencia según *relaciones.* Estas ya requieren demostración.

Tercer tipo. Correspondencia de ideas según la *sustancia,* o sea la coexistencia. Aquí, dice LOCKE, sólo cabe fe y probabilidad.

Cuarto tipo. Correspondencia de las ideas con la existencia real.

Pero ¿cómo podríamos conocer que se da esta correspondencia dentro del principio de la inmanencia? *La correspondencia podría existir, pero no podría conocerse dentro del principio de la inmanencia.* Sin embargo, LOCKE cree, inconsecuentemente, que podemos conocer la existencia: la nuestra, intuitivamente; la de Dios, demostrativamente; la del mundo, por cierta fe o sentido común.

3. JORGE BERKELEY.

Nació en Irlanda en 1685. Estuvo en las Bermudas como misionero y después fué obispo de Cloyne. Murió en 1757. Sus obras más importantes son:

Tratado sobre los principios del conocimiento humano («A treatise concerning the principles of human knowledge»). La escribió a los veinticinco años.

Tres diálogos entre Hilas y Filonús.

Nueva teoría de la visión.

BERKELEY es, ante todo, un hombre religioso que lucha contra los «librepensadores», cada día más extendidos, y con los *materialistas*. Pero en esta lucha «probó demasiado»: nada menos que la *sustancia material* que LOCKE todavía respetaba (aunque la declaraba confusísima e incognoscible) no existe.

A esta conclusión llegó BERKELEY apoyándose en la reducción noética de LOCKE y sacando las consecuencias en el mundo material (aunque todavía no en el mundo espiritual: esto sería la obra de HUME).

Todo lo que conocemos son ideas sacadas de la experiencia, la cual sólo nos informa de cosas singulares. Por lo tanto, no caben ideas universales (*Nominalismo*). Como OCCAM, BERKELEY piensa que los universales son simplemente *signos* que designan varias cosas, pero que son, ellos mismos, singulares. Por ejemplo: la idea del *triángulo general* sobre el cual parece que diserta el geómetra, ¿acaso no es sino un triángulo particular que lo utilizamos como *signo* de todos los demás triángulos particulares? (Léase Lección 26, p. 4.)

Ahora bien: dado que nuestra mente conoce lo individual, ¿qué naturaleza tiene éste? LOCKE había enseñado que la *mente* se terminaba en las propias ideas, que son *todas individuales,* no son otra cosa que el mundo «real», compuesto de cosas individuales. Ya LOCKE había negado (como otros muchos: desde DEMÓCRITO hasta GALILEO) la existencia extramental de las *cualidades secundarias* (colores, olores...), las cuales se producen enteramente en nuestros sentidos. (Por ejemplo, el *dolor* producido por un pinchazo, *existe* en la piel, no en la aguja; el *sabor* producido por un alimento, *existe* en la lengua; el *color,* en el ojo, etc.) Pues bien: ¿hay algo más ilógico que hacer distinciones entre cualidades secundarias y primarias? ¿Qué son la extensión el movimiento, sino afecciones del sujeto, percepciones?

> BERKELEY niega que existe algo fuera de la percepción: algo existe cuando yo lo percibo (*esse percipi*). Luego lo único que existe son mis ideas. Por eso la teoría de BERKELEY se llama «acosmismo idealista».

Según BERKELEY, el *mundo real* es creado por Dios a través de nuestras ideas. Obsérvese la semejanza que estas ideas guardan con MALEBRANCHE. BERKELEY admite aún, por tanto, la sustancia espiritual. Su idealismo es espiritualista: por eso KANT llama a su idealismo «material», porque admite «espíritus». (No se confunda «material» con «materialista». «Materialista» se opone a espiritualista; «Material» se opone a *formal*.)

4. DAVID HUME.

Nació en Edimburgo en 1711. En su juventud fué comerciante, pero abandonó esta profesión para dedicarse a la Filosofía. Pasó a Francia, donde escribió su obra fundamental: *Tratado de la naturaleza humana* (*Treatise on human nature*), donde se propuso aplicar el método empírico a la actividad humana: inteligencia, pasiones, moralidad. Esta obra no alcanzó ningún éxito. HUME fué después secretario en la Legación de Viena y Turín, y entonces se dedicó a mejorar su obra, que le dió lugar a otras varias: *Investigación sobre el entendimiento humano* (*Enquiry concerning human understanding*), *The natural history of religion*, etc. También escribió una Historia de Inglaterra. Estas obras le dieron gran renombre. HUME vivió luego en París, haciendo vida de salón y frecuentando el trato de los escritores y librepensadores de su época. Murió en 1776.

HUME saca del estado de la ciencia de su tiempo una impresión escéptica. La victoria la obtiene la palabrería, antes que la certeza: triunfan las gentes que manejan la trompeta y el tambor, antes que las que utilizan la pica y la espada. Cuatro ciencias, que sirven para utilidad o adorno del hombre—Lógica, Moral, Estética y Política—, están particularmente sometidas a esta anarquía sofística. ¿Cómo lograr algo cierto referente a todas ellas? ¿Qué puntos de vista adoptar para poder sorprender sus principios? HUME practica la «reducción noética o subjetiva» de LOCKE y BERKELEY. Advierte que esas cuatro ciencias son, antes de nada, efectos de la naturaleza humana. Por consiguiente, será preciso acometer el estudio de la naturaleza humana (o sea, la Psicología) para fundamentar todas las ciencias.

> HUME afronta el problema de las ciencias, por medio de la reducción noética expresada en términos psicológicos. Es así el creador del psicologismo, que enseña que todas las ciencias están fundamentadas por la psicología.

Empirismo de HUME.

Todas nuestras *representaciones* proceden de la experiencia (llama HUME «representación» a las «ideas» de LOCKE). Las representaciones son, pues, de dos tipos:

a) *Impresiones* (*impressions*), que son las sensaciones; por ejemplo, la huella que dejan en nuestros sentidos los objetos. Las *impresiones* (que vienen a ser las ideas de LOCKE) son o bien de los *sentidos* externos (vista, oído), o bien de la *reflexión* o autopercepción (sentimiento de placer, de odio, etc.).

b) *Ideas*, que son la reproducción de las impresiones, sean de los sentidos, sean de la reflexión. (Las ideas de HUME no corresponden ya a las «ideas complejas» de LOCKE. En efecto, una *idea* puede ser para HUME el pálido recuerdo de una impresión simple.) Las «ideas» son más débiles que las impresiones; la idea más fuerte es más débil que cualquier impresión y vivida de otro modo.

Según HUME, todas nuestras ideas proceden, en su primer aparición de las *impresiones*, de las que son reproducción o combinación. *Sentir* (to feel) es experimentar *impresiones*, cuyas causas son desconocidas. El entendimiento no puede pasar más allá de las impresiones (fenomenismo).

Criterio epistemológico de HUME.

Todas nuestras ideas proceden de las impresiones; pero el entendimiento puede combinar y puede desdibujar excesivamente las impresiones intuitivas. Llega así a representaciones vacías, expresadas por palabras que, en realidad, carecen de sentido.

¿Cómo sabremos cuándo una representación es válida?

HUME propone este criterio sensualista:

A cada idea debe corresponder una *impresión* intuitiva (o si es compuesta, a cada parte debe corresponder una impresión intuitiva, así como a los nexos de enlace). En el caso que no sea posible practicar esta correspondencia, deberemos computar a las ideas como palabras vacías de sentido. (En KANT influirá decisivamente este criterio. Véase Lección 20, punto 6.)

5. Crítica de HUME a las ideas de existencia, causa y sustancia.

Armado con este canon epistemológico, HUME se decide explorar las ideas fundamentales de las ciencias, no satisfecho con los análisis de LOCKE. De su propio análisis HUME sacará una confirmación de la impresión escéptica inicial que le producía el estado de las ciencias. ¿Qué es la idea de *existencia?* Para LOCKE era una *idea simple,* de acuerdo con el «sentido común». Pero HUME profundiza el análisis. ¿Qué queremos decir cuando decimos que una cosa *existe?* ¿Qué es *existir?* No es legítimo (piensa HUME) concebir a la existencia como una propiedad de los objetos independientes de nuestra percepción. Aplica el principio de la inmanencia y concluye: no podemos concebir que existan cosas que no percibimos (algo análogo había sostenido BERKELEY). Todo lo que decimos que *existe* tiene que ser pensado por nosotros. Ahora bien: ¿qué designamos propiamente por la palabra existencia? No una propiedad más al lado de las otras (por ejemplo del calor o de la figura del cuerpo). La *existencia* no es una propiedad de las cosas al lado de las otras, porque no le corresponde una *impresión* peculiar. Luego la *existencia* es, sencillamente, un «modo» de sentir las demás impresiones: un singular énfasis o claridad, una vivacidad característica que acompaña a ciertas impresiones y que falta a otras.

> Para HUME, la existencia deja de ser una perfección real de las cosas para convertirse en una propiedad especial (*vivacity*) de las impresiones, es decir, del conocimiento. Con esto HUME prepara el camino para el concepto de «existencia transcendental» que construirá KANT.

La fe (*belief*) en la existencia de las cosas se reduce, para HUME, a la conciencia de esa vivacidad. Realidad y fe en la realidad se confunden: el conocer es igual al ser.

¿Qué es la *causalidad?* HUME resalta la importancia de este concepto para la ciencia. La Ciencia consiste sobre todo—dice—en relacionar ideas. Algunas de estas relaciones son tautológicas: tienen carácter de necesidad lógica (por ejemplo, A = A). Pero otras relaciones, que la ciencia admite no tienen carácter de necesidad. Mediante ellas enlazamos ideas que, propiamente hablando, son independientes entre sí. Así sucede con las ideas enlazadas por la relación de causalidad. Decimos que el *fuego* es causa del calor, pero no vemos que este enlace sea necesario: podemos concebir que el calor sea producido

por algo frío. Así, por ejemplo, si introducimos la mano en un recipiente de agua fría, después de haberla bañado en agua helada, sentiremos una impresión caliente. Pues bien: si no existe un enlace necesario objetivamente entre los fenómenos, entre la causa y el efecto (como sostiene el realismo ingenuo), ¿en qué se funda el nexo, y aun la impresión de fortaleza de este nexo que nosotros experimentamos? Este es el problema capital que HUME plantea a la Filosofía y que KANT, en sus *Prolegómenos a toda Metafísica futura*, llamó «problema de HUME».

> Lo que KANT llamó «problema de HUME» se reduce a esta cuestión: explicar de dónde derivan los nexos necesarios que enlazan a los fenómenos entre los cuales no existen nexos necesarios objetivos.

La respuesta que HUME da a este problema es puramente psicologista. Afirma que estos nexos no los percibimos ni tampoco los deducimos racionalmente, sino que se forman en nosotros como consecuencia de una asociación reiterada. Muchas veces he vivido tras el fuego, el calor. Por eso asocio estos dos fenómenos.

> El fundamento del nexo es, pues, según HUME, no el objeto, sino el sujeto psicológico.

En consecuencia, los nexos causales que establece la Física carecen de verdadera necesidad: podrían ser de otro modo; podrían, por ejemplo, ocupar dos cuerpos el mismo lugar, podría resucitar un muerto o elevarse en la atmósfera, por sí mismo, un cuerpo pesado. Por eso—dice HUME—los milagros no repugnan a la razón. Sin embargo, HUME aconseja dejarse llevar por los enlaces, ordinarios, prestar fe a los nexos causales, de acuerdo con el sentido común.

Otro tanto hay que decir de la *sustancia*. Ya LOCKE había ensayado la reducción de la sustancia a «complejos de sensaciones». El plomo, por ejemplo —decía LOCKE—, es un conjunto de cualidades: color liso y blancuzco, mas cierto grado de peso, mas cierta dureza, mas cierto grado de ductilidad, mas cierto grado de fusibilidad. Pero LOCKE declaraba que experimentamos una

especie de incapacidad para comprender cómo podrían subsistir estas cualidades, y por eso les asignamos un *substratum* misterioso, que es la sustancia.

Pues bien: HUME cierra la puerta a la sospecha de que esta incapacidad sea producida por algo real (es decir, sea fruto de un razonamiento fundado en nexos objetivos). La dificultad de eliminar la sustancia procede, simplemente, de que tenemos que ir contra la costumbre reiterada de haber experimentado muchas veces los mismos complejos de cualidades congregadas. Pero, propiamente, la sustancia no es sino una asociación de cualidades en el espacio (como la *causalidad* lo era en el tiempo). Las sustancias son simplemente «haz o colección (*bundle* or *collection*) de sensaciones. Y no sólo las sustancias corpóreas (que a esto ya había llegado BERKELEY): la propia sustancia espiritual, el *Yo,* no es sino un *haz de imágenes* (un conjunto de recuerdos, impresiones, etc.), pero sin que pueda admitirse ningún sustrato por debajo de ellas.

> El vínculo sustancial entre los fenómenos, según HUME, no es real, sino producto de una asociación en el espacio, y, por tanto, contingente e incierto.

HUME concluye en un escepticismo metafísico (agnosticismo), declarando la imposibilidad de conocer algo acerca de Dios o del alma. Sólo podemos estar seguros de las *impresiones* subjetivas, pero sin salirnos de ellas. De estas impresiones, además, derivan todos los contenidos psíquicos. No sólo los conocimientos: también la moral (lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto) derivan de las impresiones elementales de placer y dolor.

6. El deísmo ingles.

Fué defendido ya por HERBERT DE CHERBURY (1581-1648) y JUAN TOLAND, autor de «El cristianismo sin misterios». El deísmo defiende la existencia de Dios, pero afirma que todos los dogmas de la religión «positiva» —por ejemplo, la Trinidad, la Encarnación— son inadmisibles. También rechaza la Providencia (en contra de *teísmo*) y por tanto la liturgia y la oración (Dios es inmutable—dicen—y no puede doblegarse ante nuestras plegarias). Propugnan, pues, una «religión natural», sin misterios y sin sacerdotes. El deísmo influyó mucho en el siglo XVIII entre los escritores enciclopedistas. Robespierre elevó el Deísmo a la condición de constitución política.

7. La Ilustración.

El siglo XVIII es, sobre todo, el período de prolongación y difusión de las ideas naturalistas (racionalistas y empiristas) que incubó el siglo XVII en la especulación abstracta.

La secularización del pensamiento, apartándolo de la Teología, que se había prácticamente realizado en el siglo XVII, se toma ahora como divisa consciente y se predica el *librepensamiento.* Pretende hacer ver que el espíritu humano había estado oscurecido por la ignorancia, que la Religión positiva encubría: y quieren *iluminar* al espíritu, alumbrarlo con las luces puramente filosóficas, para que alcance el «estado adulto y emancipado». Se quiere ilustrar al pueblo, hacer progresar las ciencias, sustituir la religión positiva por una *religión natural,* que admite la existencia de Dios, pero rechaza la providencia, la oración y la liturgia (Deísmo). En *Francia,* este movimiento culmina con la *Enciclopedia;* en *Alemania,* también hay un movimiento iluminista intenso (la Aufklärung). En *España* también se emprende un movimiento «iluminista», si bien de signo católico, cuyo máximo resultado es el *Teatro Crítico* del Padre FEIJÓO.

> Filosóficamente, la Ilustración se nutre de ideas empiristas o racionalistas del siglo XVII. DESCARTES, NEWTON, LOCKE y LEIBNIZ son las grandes figuras, cuya ideología aprovechan los pensadores del siglo XVIII. Se observa, en casi todos los «ilustrados», una propensión al escepticismo metafísico.

8. La Ilustración en Francia.

El empirismo tomó en el barón CONDILLAC (1715-1757) la forma extrema del *sensualismo.* CONDILLAC es autor de una obra llamada *Tratado de las sensaciones.* En él se intenta exponer cómo todo contenido psíquico procede de la sensación. Finge CONDILLAC una estatua a la que sucesivamente la vamos dotando de los sentidos: el tacto, el oído, la vista, para hacer ver cómo en ellas surgirían todas las ideas y sentimientos más puros. Pero, como dice BALMES agudamente, si la estatua de CONDILLAC comienza a despertar a la vida espiritual es porque CONDILLAC estaba dentro de ella.

DESTUTT DE TRACY (1754-1836) enseñó la reducción subjetiva de todas las ciencias (al estilo de LOCKE) en una ciencia que llamó *Ideología.* El nombre de «Ideo-

logía» fué muy popular. A la Filosofía se la llamaba «Ideología», incluso en Institutos y Universidades, y el mismo BALMES usa esta palabra. La misma «Escuela escocesa», fundada por TOMÁS REID (1710-1796), y que defiende un realismo basado en el «sentido común», como reacción al escepticismo de HUME, se mueve también dentro de la reducción psicológica».

En el siglo XVIII también prosperan el materialismo y el ateísmo. Destacan: el barón D'HOLBOCH, autor del *Systeme de la nature;* LA METRIE, que escribió: *El hombre máquina,* y BUFFON (1701-1788), que en su *Historia Natural* se inclina al naturalismo.

En Francia, desde el punto de vista filosófico, las investigaciones que ofrecen mayor interés son las que darán origen a la Sociología y a la Filosofía de la Historia. En esta línea destacan los nombres de: MONTESQUIEU, VOLTAIRE y ROUSSEAU. Desde el punto de vista de la Metafísica, la altura de estos escritores es mediocre. Son brillantes literatos, pero pobres metafísicos. Su labor, en este punto, fué más bien crítica y de popularización. En cambio, iniciaron la consolidación de las *Ciencias de la Cultura.*

CARLOS MONTESQUIEU (1689-1755) es autor del *Espíritu de las Leyes,* donde trata de fundamentar, desde un punto de vista naturalista, las formas políticas y jurídicas. Está muy influído por LOCKE. Distingue los tres poderes del Estado: legislativo, ejecutivo y judicial, tomando como modelo a Inglaterra. También distingue tres tipos de Estados: el despótico, movido por la fuerza; el monárquico, movido por el honor, y el republicano, movido por la virtud.

VOLTAIRE (Francisco Marín Arouet), que vivió de 1694 a 1778, posee un poderoso ingenio demoledor, pero no crea filosofía alguna, limitándose a exponer las ideas de LOCKE y NEWTON. Criticó el optimismo metafísico de LEIBNIZ en su novela *Cándido o el optimismo.* («Si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo serán, Dios mío, los otros?».) Persigue los fines iluministas en su *Dictionnaire philosophique* (1764). Era enemigo de la Iglesia, pero también del ateísmo: es deísta. Su obra más importante es el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones.*

JUAN JACOBO ROUSSEAU (1712-1778) es un espíritu prerromántico. En su memoria *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* sostiene que la civilización ha sido la fuente de la corrupción del hombre, que es bueno por naturaleza. (En cambio, HOBBES enseñaba que el hombre es lobo para el hombre, pero que el Estado lo domestica.) Otra obra de ROUSSEAU es el *Contrato Social,* donde supone que el origen del Estado es un contrato libre, por el cual los individuos pactan vivir en comunidad y dar el poder a un magistrado;

por tanto, los reyes carecen del poder emanado de Dios (como decía BOSSUET); el poder es efecto del sufragio universal, es decir, de la suma de las voluntades individuales.

ROUSSEAU preceptuó una religión natural o deísta, que niega la liturgia, pero admite estos dos artículos: existencia de Dios y sanción después de la muerte.

En el *Emilio* desarrolla sus ideas pedagógicas, aconsejando liberar al niño de las trabas que le impone la civilización, para darle oportunidad de que se desarrollen espontáneamente sus facultades bajo el influjo de la pura naturaleza.

La obra más famosa de la Ilustración francesa es la *Enciclopedia de las Ciencias, Artes y Oficios,* publicada entre 1750 y 1780. D'ALAMBERT y DIDEROT llevan la dirección de la misma. En la *Enciclopedia,* a propósito de las palabras «máquina», «alma», «Dios», etc., se difunde una superficial filosofía empirista, materialista y, revolucionaria que preparó los días sangrientos de la Revolución Francesa.

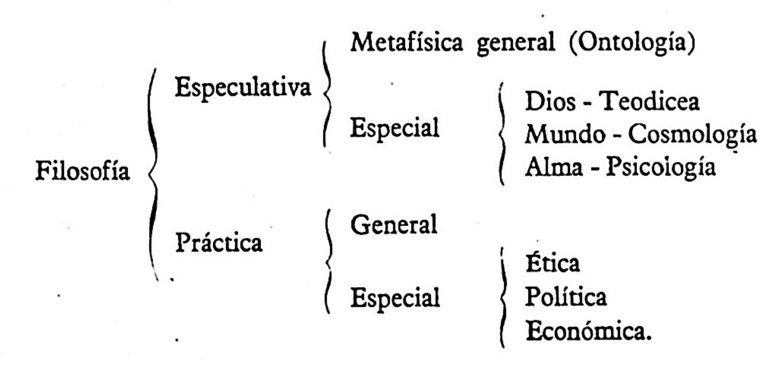
No hay que olvidar, dentro del panorama espiritual francés del siglo XVIII, a las grandes figuras de científicos como LINNEO, CUVIER, LAVOISIER, LAGRANGE, LAPLACE y otros muchos, que constituyeron las actuales ciencias de la Biología, Química y Análisis Matemático.

9. La «Aufklärung».

En Alemania dominaron las ideas de DESCARTES o de BACON, aun en tiempo de LEIBNIZ. Así, SAMUEL PUFFENDORF (1632-1694) se funda en HOBBES para deducir un sistema de Derecho Natural. CRISTIAN THOMASIUS (1655-1727) separa la Teología y la Filosofía y funda la primera Revista científica.

Pero el racionalismo alcanzó su cumbre en la figura de CRISTIAN WOLFF (1679-1754), influído por DESCARTES, ESPINOSA y, sobre todo, LEIBNIZ. Su fama fué inmensa. Profesor en Halle, en 1723, acusado de irreligión fué obligado a salir por mandato del rey, bajo pena de horca, de la ciudad. El Conde de Hessen le hizo en seguida profesor de Marburgo; luego Federico II le llamó a Prusia. WOLFF escribió un curso completo de Filosofía, que se extendió rápidamente como libro de texto en las Universidades alemanas. Inventó muchas palabras de terminología filosófica actual. Su fama fué tan grande, aunque breve, que llegaron a escribirse compendios de su filosofía destinados a las mujeres («La bella wolffiana» se titulaba uno de ellos). Populariza la Filosofía de LEIBNIZ, pero adaptándola al sentido común: las móna-

das tienen atracción y repulsión (como si fueran *átomos*). Su división de la Filosofía es muy conocida:



WOLFF tuvo muchos discípulos. Destacan ALEJANDRO BARMGARTEM (1714-1762), creador de la Estética como «ciencia de lo bello». LAMBERT intentó asociar el racionalismo de WOLFF y el empirismo de LOCKE. Distingue en el conocimiento material y forma y pasa por ser un precursor de KANT.

Entre los iluministas alemanes sobresalen los llamados «filósofos populares», como MOISÉS MENDELSSOHN (1729-1768) y REIMARUS (1694-1768), que popularizaron el deísmo inglés. También fué deísta LESSING (1729-1781), que quiso probar racionalmente el dogma de la Trinidad y aplicó el concepto de evolución de LEIBNIZ a la Historia de las religiones. (Por el contrario, son fideístas: HERDER y JACOBI).

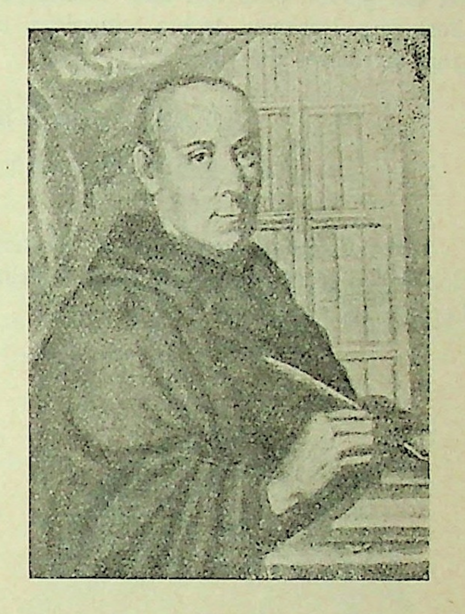
Por último, es digno de mención J. N. TETENS (1736-1805), que añadió a las clásicas facultades psíquicas: intelecto y voluntad (la *vis intellectiva* y *vis appetitiva* de LEIBNIZ), una tercera, el *sentimiento*. Distingue, pues, tres potencias: conocimiento (*Denken*), sentimiento (*Fühlen*) y querer (*Wollen*).

10. La Ilustración en España.

Contra la Enciclopedia reaccionaron brillantemente en España escritores como ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ, que escribió bajo el pseudónimo de *Philoteo*. FORMER atacó también al enciclopedismo, oponiendo la filosofía de LUIS VIVES. Muy famoso fué el «Filósofo Rancio» (pseudónimo del P. FRANCISCO ALVARADO), que en sus cartas muestra todo lo malo y pernicioso que encierran las nuevas ideas.

Pero no se ha de creer que España reaccionase ante la Ilustración de un

modo puramente negativo. JOVELLANOS (1744-1811) redacta memorias, arbitra reformas agrícolas y pedagógicas. JOVELLANOS es partidario de LOCKE. En esta línea positiva, el más brillante escritor español es el benedictino P. BENITO FEIJÓO Y MONTEGRO (1676-1764), autor del *Teatro Crítico Universal* y *Cartas eruditas*. El P. FEIJÓO expone las ideas nuevas con estilo llano y transparente. Filosóficamente no es un espíritu profundo, pero es de admirar su fuerza dialéctica y la erudición que maneja en su época.



P. Feijóo.

TEXTO PARA COMENTAR

¿Qué es la ilustración?

«*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad.*»

La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de *tu propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración.

La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto (de) en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso.

Después de entontecer sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no se salgan del camino trillado donde les metieron, les muestran los peligros que les amenazarían caso de aventurarse a salir de él. Pero estos peligros no son tan graves, pues con unas cuantas caídas aprenderían a caminar solitos; ahora que, lecciones de esa naturaleza, espantan y le curan a cualquiera las ganas de nuevos ensayos.

(KANT: *¿Qué es la ilustración?* Redactado en 1784.)

NOTA: El mejor comentario a este texto, que constituye la clásica declaración del «librepensamiento», es la doctrina de SANTO TOMÁS, expuesta en Lección 14, n.° 5.

LECCION XX

EL SISTEMA TRANSCENDENTAL DE KANT

1. Vida y obras de MANUEL KANT.

KANT nació en Könisberg en 1724, hijo de una familia muy humilde (su padre era guarnicionero). Estudió en su ciudad natal y allí fué también profesor, primero privado y luego universitario. No salió apenas de su ciudad natal, consagrado al estudio y sujeto a una vida metódica. Se cuenta que sus vecinos se servían muchas veces de sus paseos para poner el reloj en hora. Vivió siempre soltero, pero solía comer con algunos amigos, a quienes invitaba. Murió en 1804 en su misma ciudad natal.



Manuel Kant.

En su evolución espiritual se señalan dos períodos, divididos por el año 1770 (fecha en que KANT tenía cuarenta y seis años). El primero se llama *Período precrítico;* durante él, KANT, aunque con espíritu independiente, sigue dentro de la tradición leibniziana-wolffiana. En esta época, entre otras teorías, construye una explicación del origen del universo, que cuatro años más tarde recogió LAPLACE y la popularizó (Hipótesis de la nebulosa primigenia).

Según cuenta el propio KANT, HUME fué «el trueno que le despertó de su sueño dogmático». En unos papeles suyos se encontró después de su muerte

esta frase: «el año 69 me dió gran luz». Durante diez años—el «largo silencio»—KANT no publica nada; casi no escribe a sus amigos, dedicado íntegramente a la maduración de sus ideas. En 1781 publica su obra fundamental: *La Crítica de la razón pura,* cuando tenía cincuenta y siete años.

Obras principales de KANT:

I. *Del período pre-crítico:*

Historia general de la Naturaleza y Teoría del Cielo, dedicado a Federico II (1755).

Sobre la falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo (1762).

El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios (1763).

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770).

II. *Del período crítico:*

Crítica de la raza pura, 1.ª edición (1781). 2.ª edición (1787).

Prolegómenos a toda metafísica futura (1783).

Crítica de la razón práctica (1788).

Crítica del juicio (1790).

2. Posición de KANT en la Filosofía moderna: «el giro copernicano».

KANT es, para la Filosofía moderna, lo que fué ARISTÓTELES para la Filosofía antigua: el genio que reúne, en su doctrina, todas las «melodías» del pensamiento, que habían sonado separadamente y que ahora se funden en una síntesis madura. ARISTÓTELES supo componer los motivos del pensamiento eleático con los del pensamiento heraclítico, sin perder ninguno, mediante la creación del nuevo concepto de ser: *ser en potencia.*

> KANT logró reunir en un sistema armónico los motivos del *racionalismo y del empirismo,* sin perder de vista los derechos de ninguno, mediante la creación de un nuevo concepto de ser: *el ser transcendental.*

Por esta razón, KANT ha podido ser llamado el «Aristóteles de los tiempos modernos». El problema fundamental que se plantea en estos tiempos la Filosofía es averiguar si podemos estar seguros de algún conocimiento cierto:

si existe algún *enlace necesario* entre los términos de nuestros juicios o bien si todo enlace es dudoso.

El *racionalismo* (DESCARTES o LEIBNIZ) había practicado la «reducción noemática» del mundo: la idea era antes que el ser. Con esto, el racionalismo había logrado sustraerse al escepticismo: había mostrado el lugar donde existen nexos necesarios. Pero, en cambio, incurrió en la ingenuidad que KANT llama «dogmatismo». El «dogmatismo»—dice KANT—es el uso de la razón sin la crítica de su propio poder. LEIBNIZ, por ejemplo, ha construído el concepto de *mónada* o ha llegado a la idea de *Dios* sin advertir que en estas construcciones estaba empleando como instrumento a la razón, y que este instrumento podía ser defectuoso. KANT exige que antes de usar la razón estudiemos su constitución para discernir (criticar) lo que tiene de recto de lo que tiene de torcido y medir su alcance. Esta es la «exigencia crítica», que obliga a plantear el *problema crítico* y resolverlo antes de lanzarse a la construcción sistemática y que dará lugar a las *Críticas de la Razón.*

La actitud crítica está insinuada en la *Ideología* de LOCKE y HUME, las cuales, en vez de entregarse al desarrollo de la idea de *sustancia,* por ejemplo, estudian los procesos psicológicos mediante los cuales llegamos a este concepto. Pero el estudio empirista tiene un alcance puramente psicológico, mientras que el *estudio crítico* quiere ser ontológico.

El *empirismo* (LOCKE o HUME) había practicado la «reducción noética» del mundo y con ello queda libre de las acusaciones de dogmatismo: su actitud es, por el contrario, demasiado desconfiada, hasta el punto de que con HUME desemboca en un absoluto escepticismo. Si se pretende fundar las conexiones necesarias entre los fenómenos sobre la asociación noética, que es psicológica, el fracaso es seguro: no llegaremos jamás a estar ciertos de nada.

Ni la reducción noemática ni la reducción noética satisfacen a KANT como fundamentos para construir el saber. La reducción noemática hace fluir la *necesidad* de las ideas objetivas; la redución noética hace fluir la *necesidad* del sujeto psicológico. Con lo cual resulta que el *racionalismo* pone como *transcendente* (al sujeto) el fundamento de la necesidad (y, por tanto, no podemos explicar por qué esa necesidad es participada por el entendimiento, como sucede con el argumento ontológico, el cual supone necesario el enlace entre la esencia y la existencia de Dios, pero sin que esa sea *prueba* para nosotros, prueba científica). Y el *empirismo* pone como *inmanente* (al sujeto) el fundamento de la necesidad, con lo cual esa necesidad se destruye, reducida a una mera asociación.

KANT viene a decir que, tanto la fundamentación transcendente como la inmanente de la necesidad, suponen que el *ser es antes que el conocer:* a pesar

de las *reducciones* (noemáticas o noéticas), el racionalismo y el empirismo están presuponiendo que las cosas, los seres, las ideas—o como queramos llamar al *ser*—están determinando al sujeto cognoscente a conocer de este modo o de otro: en general, el «objeto» está determinado al «sujeto», a sus conocimientos necesarios. Por ejemplo, las conexiones objetivas entre las mónadas determinan, según LEIBNIZ, al filósofo a que conozca la unidad del mundo; asimismo, las repeticiones psicológicas de una asociación de causas a efecto determinan, según HUME, al sujeto a que piense en la causalidad.

Debido a esta prioridad concedida al objeto frente al sujeto, el racionalismo incurre en el dogmatismo y el empirismo incurre en el escepticismo.

KANT, entonces, concibe el proyecto de imprimir un «giro copernicano» a la Filosofía, en el sentido de mudar diametralmente la posición del *objeto* y el *sujeto* del conocimiento, a semejanza de como COPÉRNICO mudó la posición del Sol y la Tierra.

KANT defiende la necesidad de imprimir un «giro copernicano» a la Filosofía por virtud del cual no sea ya el objeto el que determine al sujeto, sino el sujeto el que determine al objeto, siendo aquél el fundamento de la necesidad de éste.

En virtud del *giro copernicano* de KANT, el fundamento de la *necesidad* ya no está en las ideas, sino en el sujeto cognoscente, como había insinuado el empirismo, pero, en contra de éste, será posible elevarse ya a la necesidad, como quería el racionalismo. En efecto:

La *necesidad* de las conexiones ni se derivará de «fuera» del sujeto (como quiere el racionalismo y el mismo *realismo*), ni de «dentro» del sujeto cognoscente, sino del *conocimiento mismo:* El *acto de conocer* es elevado, pues, a la condición de «creador mismo de la necesidad» y, por lo tanto, del *ser auténtico,* que es el ser verdadero y cierto. Cuando yo, por ejemplo, conozco

la unidad de las cosas del mundo, como algo necesario, no será porque las cosas me lo impongan, desde fuera, a mí, o lo imponga mi cerebro por un reiterado, aunque contingente, ejercicio en este sentido. Si yo conozco la unidad del mundo como necesaria es porque esta *unidad necesaria* emana del mismo acto de conocer y, por tanto, no puedo desprenderme de ella. Entonces, o no conozco nada, o conozco la totalidad de las cosas bajo la idea de esa *unidad necesaria.* Como ejemplo algo burdo: si llevo cristales verdes en los anteojos, o no veo nada, o todo lo veo verde. Esta forma de ver la realidad no deriva, pues, ni de las cosas (de la trascendencia) ni del sujeto (de la inmanencia), sino del conocimiento mismo: a esta necesidad la llama KANT «necesidad transcendental». La necesidad transcendental no dimana sólo de las cosas, ni sólo del sujeto, sino que dimana a la vez de ambas, en cuanto son creadas por el conocimiento.

La teoría del *ser transcendental* es la hipótesis kantiana más característica. En efecto: la derivación de la necesidad a partir del conocimiento supone un nuevo concepto de *ser:* el ser transcendental, pues lo *que es* de verdad son las conexiones internas, necesarias (no ya absolutamente, que sólo lo es Dios, sino en cada género ontológico), por ejemplo, el vínculo causal o sustancial. Pero si estos vínculos no son inmanentes ni transcendentes, sino *transcendentales,* también es transcendental el concepto de *ser. Transcendental* es, en efecto, la naturaleza misma del conocimiento en tanto que contienen las virtualidades «preparadas» para hacer posible conocimiento «necesario». Así, por ejemplo, el concepto de *sustancia* es *transcendental:* como que es una forma interna que el entendimiento tiene que aplicar a las sensaciones si quiere conocerlas. De aquí que KANT haya logrado superar el escepticismo de un modo muy original. Esquemáticamente podría éste describirse así: como si la *noesis* (de los empiristas) hubiese sido elevado a la condición de *noema* (de los racionalistas), en cuanto fuente o brote del ser auténtico, necesario.

NOTA.—No se confunda el significado que el término *transcendental* tiene en KANT y el que posee en la Filosofía escolástica. En éste, se llama transcendental al concepto que se puede aplicar a todos los entes, y, por tanto, rebasa los predicamentos, como que tiene más extensión que éstos. Por ejemplo, es transcendental el concepto de *ser*, el de *unidad.*

3. Los juicios sintéticos *a priori.*

KANT parte de una confianza en la ciencia de su época. La Matemática es una ciencia, indiscutiblemente; la Física, desde NEWTON, también lo es, a no dudarlo. Más dudoso es que lo sea la Metafísica (cree): precisamente lo que interesa es averiguar por qué son científicas la Física y la Matemática y por qué no lo es la Metafísica dogmática.

KANT cree que la razón por la cual son científicas las Matemáticas y la Física es la siguiente: porque logran demostrar verdades o conexiones *necesarias* entre *distintas* ideas. Una verdad es *a priori* cuando es necesaria y universal; vale siempre. Por ejemplo, $2 + 2 = 4$. Cuando esto no sucede es

a posteriori, por ejemplo: que las gatas blancas tengan los ojos azules es una afirmación que no es necesaria; igual puede ser, que puede no ser. Pero la ciencia demuestra verdades necesarias; por ejemplo: la Geometría demuestra la necesidad de que el número de aristas de un poliedro regular sea igual al número de vértices más el de caras, menos dos. Este es un conocimiento verdaderamente necesario *(a priori),* contra el empirismo, que niega la posibilidad de conexiones necesarias. El empirismo sólo admitía conexiones necesarias en las relaciones de identidad (A = A). Estas relaciones (piensa KANT) son tautológicas, puras repeticiones, y no nos suministrarían ciencia; pero las proposiciones científicas no son explicativas, o puramente retóricas o nominales. Nos dicen algo nuevo.

Así, los *juicios* de la ciencia no pueden ser *analíticos,* sino sintéticos. KANT llama analítico al juicio cuyo predicado se puede obtener por un puro análisis del concepto del *sujeto;* por ejemplo, «todos los triángulos tienen tres ángulos». Llama *sintético* al juicio cuyo predicado no puede obtenerse del puro análisis del sujeto, antes bien, parece que se le «agrega» desde fuera; por ejemplo, «los cuerpos pueden vivir».

KANT pensó erróneamente que todos los juicios *analíticos* son tautológicos o nominales, olvidando que podemos *analíticamente* demostrar un predicado que sólo virtualmente (como *propio*) está contenido en el sujeto. Véase en la leción 21 cómo el neopositivismo ha defendido la idea de que los juicios tautológicos también sirven para construir las ciencias.

Según KANT, los juicios de la ciencia han de ser *a priori,* pero no analíticos: no pueden ser puras repeticiones tautológicas. El predicado ha de sobreañadir algo al sujeto, o sea, deben ser *sintéticos.* Los juicios de la ciencia han de ser, por tanto, sintéticos y «a priori».

Pero el concepto de *juicio sintético a priori* contiene un absurdo por respecto al racionalismo y al empirismo, aisladamente considerados:

1.° Por respecto del racionalismo de LEIBNIZ:

Todos los juicios científicos son, en el fondo, analíticos. ¿Cómo podría la razón pasar de una idea A (el sujeto) a otra B (el predicado), si ésta no estuviera contenida en aquélla? (Véase la Lección 18, punto 4.)

2.° Por respecto al empirismo de HUME:

Todos los juicios son sintéticos. En el juicio (no tautológico) juntamos

dos ideas, M y N, que son exteriores entre sí, debido a que reiteradas veces las hemos vivido o experimentado juntas. El «problema de HUME» era cómo de esta unión exterior podía resultar un enlace sólido y necesario: HUME había concluído que éste era imposible. (Véase la Lección 19, punto 4.)

> Tanto desde el racionalismo transcendente como del empirismo inmanente, los *juicios sintéticos a priori* son imposibles. Desde el racionalismo, porque no se comprende su carácter sintético; desde el empirismo, porque no se comprende su carácter *a priori*. Por tanto, KANT afirma que es necesario preguntar: ¿Cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*?

KANT responde a esta pregunta con su teoría del *ser transcendental*. Desde la transcendencia (o sea suponiendo que los enlaces necesarios se dan entre ideas o cosas «exteriores» al acto de conocer), no podría explicarse la agregación sintética de unas a otras: todas se nos darían como una sola realidad. Desde la inmanencia (o sea suponiendo que los enlaces necesarios se nos sugieren en la vida psíquica), no podríamos elevarnos jamás a la necesidad. Pero KANT concibe la hipótesis transcendental: los *nexos necesarios*, los aporta el propio conocimiento (es decir, son transcendentales); por este motivo, ni hay peligro de que ellos no puedan formarse (contra el empirismo), ni hay peligro de que las cosas (o ideas) se nos reduzcan a una sola (contra el racionalismo).

> El elemento *a priori* es «transcendental»; el elemento *sintético* de los juicios es inmanente o transcendente, es decir, «interior» o «exterior» al sujeto que realiza los actos de conocimiento científico.

4. Las formas «a priori» del conocimiento sensible e intelectual.

Según KANT, el conocimiento científico tiene una *forma* y una *materia*. La *forma* es la que lo organiza en conocimiento *a priori;* la materia es la

que, procedente de la sensación, es organizada según esas formas transcendentales o «a priori».

Por consiguiente, lo que conocemos no son las cosas *en si mismas,* sino una vez *informadas* o trans-*formadas* por las formas *a priori* transcendentales. La cosa en si es incognoscible; es una X, incógnita, a la que KANT llama «noumeno». Lo que conocemos es lo que *nos aparece* de la cosa en sí a nuestras formas cognoscitivas, o sea el «fenómeno».

Las formas «a priori» o transcendentales pueden serlo del conocimiento sensible (sensibilidad) o del conocimiento intelectual: las primeras las estudia KANT en la *Estética transcendental;* las segundas, en la *Lógica transcendental.* Estas son las dos partes principales de la *Crítica de la razón pura.*

Las formas *a priori* de la sensibilidad son, según KANT, el Espacio y el Tiempo. Por ocnsiguiente, el Espacio y el Tiempo no son *seres reales* (transcendentes); ni tampoco son «pura fantasía»: son *transcendentales.* El hombre no puede conocer nada fuera del espacio o del tiempo, por la sencilla razón de que son formas *a priori* de sus órganos cognoscitivos.

KANT cree probar que el Espacio no es ninguna entidad real por varias razones. Entre ellas (ERDMANN), las paradojas del continuo: a la vez tendría partes infinitas en acto, por ser infinitamente divisible. Además, KANT propone varios «experimentos mentales»: podríamos imaginar que destruímos todos los cuerpos, pero no que se destruye el Espacio. Luego es porque éste es un componente de la misma facultad de conocer, y no de las cosas destruídas.

El Espacio (y el Tiempo) son, pues, *intuiciones puras* o *a priori,* que hacen posible la Matemática como ciencia. En efecto, la Geometría, por ejemplo, construye sus conceptos valiéndose de intuiciones espaciales: del concepto de triángulo yo no podría derivar analíticamente que sus ángulos valen dos rectos: esto lo añado por la intuición del espacio, que me permite pro-

longar la figura, etc. Pero esta intuición es *a priori,* y por eso nos notifica relaciones necesarias.

Las formas *a priori* del entendimiento son las «categorías». Las categorías no son para KANT como para ARISTÓTELES, Géneros (o predicados unívocos) supremos, sino que son formas de enlace entre los conceptos. Por ejemplo, el fenómeno A (un color blancuzco) y el fenómeno B (un peso determinado) son enlazados, mediante la categoría *sustancia,* de un modo *a priori* y, por tanto, necesario. La sustancia no es, pues, un ser real, transcendente; ni tampoco una idea inmanente, fruto de la asociación reiterada de A y B (que podría en alguna circunstancia no presentarse). La sustancia es un *ser transcendental* y, por consiguiente, necesario siempre que queramos organizar intelectualmente los fenómenos A y B. No debemos temer, por tanto, que esa asociación se quebrante por cualquier circunstancia: es solidaria del propio conocimiento.

> Las categorías son las formas *a priori* del entendimiento, así como el Espacio y el Tiempo son las formas *a priori* de la sensibilidad.

Pero si las Categorías son formas de enlace de los conceptos, el mejor medio para determinarlas será considerar las expresiones en las que las categorías están actuando, que serán los *juicios.* Los juicios —dice KANT— son el «hilo conductor» que nos llevará hasta las diversas categorías. Y así como ARISTÓTELES enumeró desordenadamente sus diez categorías, sin ningún criterio, KANT piensa que podrá deducirlas sistemáticamente a partir de las diversas clases de juicios (claro está que las categorías que KANT propone no coinciden siempre con las de ARISTÓTELES).

KANT clasifica los juicios según cuatro criterios: por la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Dentro de cada criterio caben tres subdivisiones; así, dentro de la cantidad, los juicios son universales, singulares o particulares. Pues bien: a cada juicio deberá corresponder una categoría. Cuando enlazamos un fenómeno M con otro N mediante un juicio universal afirmativo, si el enlace prospera es porque funciona transcendentalmente una *categoría* que lo hace posible (y que, en este caso, sería la categoría *Unidad).* La *unidad,* según la cual el mundo se nos aparece organizado en «estructu-

ras unitarias», no es, pues, un ente real; tampoco es una ficción pasajera (como cuando fingimos la unidad de las estrellas en una constelación). Es una *unidad transcendental.*

He aquí en un cuadro, la tabla de categorías kantianas, con expresión de los juicios que sirven para descubrirlas:

CANTIDAD		CUALIDAD	
Juicio	*Categoría*	*Juicio*	*Categoría*
—	—	—	—
Universal	Unidad	Afirmativo	Realidad
Singular	Pluralidad	Negativo	Negación
Particular	Totalidad	Indefinido	Limitación

RELACIÓN		MODALIDAD	
Juicio	*Categoría*	*Juicio*	*Categoría*
—	—	—	—
Categórico	Sustancia	Problemático	Posibilidad
Hipotético	Causalidad	Asertórico	Existencia
Disyuntivo	Comunidad	Apodíctico	Necesidad

Obsérvese que la existencia (el ser de las cosas) es para KANT una categoría deducida de los juicios en los que afirmamos asertóricamente algo. La existencia no es, entonces, como lo era para el realismo, una perfección real de las cosas—un «predicado real» de los entes—. No es una perfección o parte de las cosas, al lado de la figura o del color (ya HUME había enseñado que la existencia es un modo de existir la totalidad del objeto, a saber, aquel en que con especial vivacidad—*vivacity*—se nos presentaba). La existencia es «posición absoluta de la cosa», es una presencialidad o *estar ahí* (Dasein) la cosa en la experiencia real o posible. No es una propiedad real, pero tampoco es una ficción que, como en un sueño, atribuíamos a los objetos imaginarios. La existencia es una forma transcendental.

Con esto Kant deja formulado su *Idealismo transcendental.* El ser (existencia) flúye del acto mismo del *conocer:* el ser no es una propiedad que tengan los objetos, independientemente de nuestros conocimientos. El *ser* lo «creamos» al conocer. Ahora bien: Kant, dada su teoría de la materia y la forma en el conocimiento, exige que esta categoría de la *existencia,* para cobrar presencia, debe informar a un *noumeno* totalmente incógnito y que, por tanto, ni siquiera sabemos si existe o no existe. Esto fué un «residuo realista» de Kant que sus discípulos habrían de preprocharle; pues ¿cómo puede concebirse un *noumeno* que no tiene existencia? ¿Tendría acaso una existencia *potencial,* no actual? Lo mejor será negarle totalmente la existencia para desembocar en el *Idealismo absoluto.* Pero Kant rechaza este idealismo absoluto, que le parece un «idealismo material» a lo BERKELEY, que se limita a sustituir las cosas por las ideas. KANT se atiene a un prudente idealismo transcendental, admitiendo la cosa en sí. aunque incognoscible.

5. Las «Ideas».

Las formas *a priori* de la sensibilidad hacen posible, según KANT, la Matemática. Las formas *a priori* del entendimiento *(Verstand)* hacen posible la Física (es decir, los juicios físicos necesarios y sintéticos). KANT estudió las formas de sensibilidad en la Estética; la del entendimiento, en la primera parte de la Lógica transcendental, que se llama *Analítica* (la segunda parte de la Lógica es la Dialéctica transcendental).

Ahora bien: el espíritu no se contenta con los enlaces ocasionales o parciales que nos ofrece la sensibilidad o el entendimiento (por medio de sus categorías). Antes bien, quiere conquistar esferas más altas e instalarse en lo *incondicionado,* que es precisamente el fin de la *Metafísica.* A las «formas a priori» de que el espíritu dispone en estas regiones, llama KANT «Ideas». Las *Ideas* son pues formas más generales e incondicionadas que las categorías, que el conocimiento utiliza para referirse no ya a fenómenos parciales y condicionados (Matemática y Física), sino a todos los fenómenos (Metafísica). Estas *Ideas,* según KANT, pueden deducirse de las diversas clases de silogismos o actos de la *razón:* el silogismo categórico corresponde a la idea de *Alma;* al hipotético, la idea de *Mundo;* al disyuntivo, la idea de *Dios. Alma, Mundo* y *Dios* son las tres Ideas de la *Razón* que KANT estudia en la *Dialéctica transcendental.*

> KANT distingue entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft). El entendimiento hace juicios; la razón, según KANT, lo que las *categorías* son al entendimiento.

Ahora bien: según KANT, mientras que las categorías se aplican a los datos de los sentidos, y de este modo «conocen la verdad», las *Ideas* ya no se aplican a ninguna «materia» y «funcionan en el vacío», por así decir. Pero así como las intuiciones sin conceptos son ciegas, los conceptos sin intuiciones son vacíos. (KANT, como HUME, exige a todo conocimiento efectivo un residuo *intuitivo.)* Por consiguiente —concluye KANT—, las *Ideas* (y, por tanto, la Metafísica) no nos aporta efectivo conocimiento. Las Ideas (y la Metafísica que las desarrolla) son, únicamente, «ideales o cánones regulativos» de la razón pura: son «tendencias» de la razón funcionando en el vacío, en su economía interna, pero no «copias» o *enlaces* al menos de algo real.

Son sólo «conceptos de conceptos» y, por ello, puramente vacíos y de alcance meramente «regulativo».

KANT cree demostrar estos asertos porque las *Ideas,* lejos de conducirnos a proposiciones determinadas y ciertas, conducen a la razón a *proposiciones contradictorias que pueden demostrarse;* lo cual indica, dice KANT, que estas demostraciones son aparentes, y que propiamente no estamos conociendo nada. Por ello, debemos renunciar a la Metafísica dogmática como ciencia rigurosa (pues precisamente la Metafísica, como WOLFF enseñó, trataba de estas tres ideas: Dios, Mundo y Alma). La *Metafísica* sólo podía en el futuro tener el sentido del *estudio transcendental* (una especie de «Ideología transcendental», podríamos decir nosotros). (Véase Lección 19, punto 8.)

La idea psicológica (Alma) nos lleva, según KANT, a los *Paralogismos;* la idea cosmológica (Mundo), a las *Antinomias.* En las *antimonias,* tanto la Tesis como la Antítesis pueden demostrarse. KANT intenta demostrar tanto la tesis: «El mundo tiene comienzos», como la antitesis: «El mundo no tiene comienzo». La idea teológica (Dios) tampoco ofrece ningún conocimiento cierto.

Las Ideas de la Razón, según KANT, nos conducen a Paralogismos y Antinomias que indican su incapacidad para hacernos conocer nada metafísico. KANT concluye, pues, en un *agnosticismo* o escepticismo metafísico. KANT intenta demostrar esta conclusión basándose en que tanto la Tesis como la Antítesis pueden ser demostradas, lo cual constituye una *antinomia* inadmisible para el entendimiento.

6. La Crítica de la «Razón Práctica».

En la tercera Antinomia que KANT plantea en la Dialéctica transcendental, quedan frente a frente estas dos proposiciones:

1. El hombre es libre, dueño de sus actos.
2. El hombre no es libre, sino que está sometido a las causas encadenadas del mundo, como cualquier otro objeto.

Entre estas proposiciones —dice KANT— no se puede escoger especulativamente: ambas son «demostrables».

Pero si, desde el punto de vista de la razón especulativa, no podemos inclinarnos hacia ninguno de los extremos de esta antinomia, desde el punto de vista de la *razón práctica* o de la voluntad, podemos *postular* como cierta

la primera proposición: podemos asegurar que el hombre es libre y dueño de sus actos. Y, por tanto, por una «necesidad moral», podemos asegurar que el alma es inmortal y que Dios existe.

> La libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son, según KANT, proposiciones indemostrables por la razón especulativa, pero necesarias como postulados de la Razón práctica.

Compárese esta teoría con la doctrina de OCCAM sobre la inmortalidad del Alma y la existencia de Dios, que tampoco creía demostrables por la Razón especulativa, pero sí necesarias para la fe, que, a su vez, era ante todo efecto de la voluntad o razón práctica.

Ahora bien: según KANT, la libertad es solidaria de la *Ley moral,* que se nos impone con fuerza irresistible y nos constituye en *Personas.* La *ley moral* nos dice que *debemos* actuar moralmente, como personas libres, es decir, responsables de nuestros actos. Por tanto, según una ley que hacemos nuestra, no que se nos impone (moral *autónoma,* no *heterónoma).*

KANT, en la determinación concreta del contenido de esta ley moral, desarrolla una concepción *formalista.* Cree que la ley moral se impone sólo por su *forma,* no por los beneficios, utilidad o felicidad que puede reportarnos el obrar bien. Como los estoicos, KANT defiende el «deber por el deber», pero no el deber por algún fin o *valor* (= «materia» del deber).

> El sistema moral de KANT es una Etica formal, no una Etica «material».

Pero ¿cómo debe proceder este *deber* que, según KANT, sólo es moral cuando se desarrolla, por ser pura forma de deber? KANT responde a esta pregunta con su fórmula del «Imperativo categórico»: lo que me mueve a obrar moralmente (o sea el imperativo moral) no puede ser algún motivo subordinado o condicionado a un fin (imperativo hipotético: «obra bien *para*

no ser castigado»), sino un motivo absoluto, categórico. Este imperativo lo formula KANT de este modo:

Obra de tal modo que el principio de tu acción particular pueda erigirse en ley universal.

KANT distingue la *Moralidad* y la *Legalidad* (o sea el Derecho). El Derecho y el Estado, por tanto, no debe buscar más que la defensa de la libertad individual («Estado gendarme»). La ley jurídica se impone por su coactividad—«desde fuera»—, no por su interna fuerza, como la ley moral.

7. La Crítica del Juicio.

Estudia las ideas transcendentales que regulan el *juicio estético* (de lo bello) y el *juicio teleológico* (o el fin de la Naturaleza). Lo bello es una finalidad sin fin.

La Naturaleza biológica debe ser comprendida por medio de la aplicación de la idea de fin, que es una idea transcendental. La finalidad no es preciso presuponerla como relación real (como si realmente hubiera fines en la Naturaleza independientemente del biólogo que los conoce), sino transcendental.

TEXTO PARA COMENTAR

«Su dominio (el de la Metafísica) empezó siendo *despótico* bajo la administración de los *dogmáticos*. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa *anarquía,* y los *escépticos,* especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión. Mas eran pocos, por fortuna, y no pudieron impedir que aquellos dogmáticos trataran de reconstruirla de nuevo, aunque sin concordar en plan alguno. En los tiempos modernos pareció como si todas esas disputas fueran a acabarse; creyóse que la legitimidad de aquellas pretensiones iba a ser decidida por medio de cierta *Fisiología* del entendimiento (del célebre LOCKE). El origen de aquella supuesta reina fué hallado en la plebe de la experiencia ordinaria;

su arrogancia hubiera debido, por lo tanto, ser sospechosa, con razón. Pero como resultó, sin embargo, que esa *genealogía,* en realidad, había sido imaginada falsamente, siguió la Metafísica afirmando sus pretensiones, por lo que vino todo de nuevo a caer en el *dogmatismo* anticuado y carcomido y, por ende, en el desprestigio de donde se había querido sacar a la Ciencia. Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo *indiferentismo,* madre del Caos y de la Noche en las ciencias, pero también al mismo tiempo origen, o por lo menos preludio, de una próxima transformación e iluminación, si las ciencias se han tornado confusas e inútiles por un celo mal aplicado.»

(KANT: *Crítica de la razón pura,* prólogo.)

LECCION XXI

EL IDEALISMO POSTKANTIANO

1. Esquema de la Filosofía Contemporánea.

La Filosofía Moderna puede considerarse tejida por tres hilos principales:

I. El *realismo,* que, fortificado por la Filosofía española del siglo XVI, sigue igual a sí mismo, como un canon inmutable en lo esencial, hasta nuestros días.

II. El *racionalismo preidealista* (DESCARTES, LEIBNIZ).

III. El *empirismo preidealista* (LOCKE, HUME).

Estas dos últimas tendencias se cruzan y se funden en KANT, que resume la Filosofía Moderna y abre una nueva era, la Filosofía Contemporánea.

Esquemáticamente, puede concebirse la Filosofía Moderna como un desarrollo de las corrientes juntadas por KANT, que vuelven a separarse o a reunirse con los convenientes matices recibidos de la luz kantiana. Es como si del bloque kantiano tendiesen a separarse de nuevo sus componentes, resultando:

1) Una línea de dirección racionalista que fluye en el *Idealismo alemán* (FICHTE, SCHELLING, HEGEL) y luego continúa por el *Solipsismo* y el *Neokantismo.*

2) Otra línea de dirección empirista, o realista, que culmina en HERBART, por un lado, y en el *Positivismo,* y después en el empiriocriticismo y y neopositivismo del «Círculo de Viena».

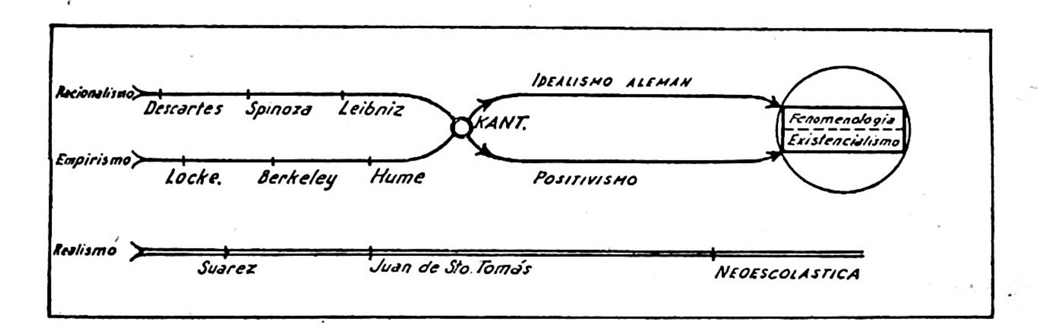
Pero estos dos hilos del pensamiento vuelven otra vez a entrecruzarse, bien sea con predominio del componente idealista, bien sea con el predominio del componente empirista o realista:

a) Al primer caso nos conduce la *Fenomenología* de HUSSERL, que se presentó como un «positivismo de esencias o noemas», es decir, como un «empirismo de ideas». De la Fenomenología fluye la *Axiología* o Filosofía de los valores.

b) Al segundo caso nos conduce el *Vitalismo* de BERGSON y ORTEGA y después el *Existencialismo* de HIDEGGER. El *Vitalismo* también se presenta como un intento de mediar entre el Idealismo y el Realismo, si bien con un preponderante sentido de la realidad empirista.

Con esto, y escuchando la melodía de la tradición escolástica que en la Filosofía Perenne avanza uniformemente, llegamos a la situación presente.

He aquí un esquema de esta trayectoria:



2. El Idealismo alemán.

KANT había desarrollado, con una abundancia de ideas impresionantes, el *Idealismo transcendental.* Había formulado un nuevo concepto de *ser:* la existencia no es un predicado real, sino una categoría transcendental. Con este concepto de ser, KANT había asegurado, contra el escepticismo, la ciencia de lo aparente (de los fenómenos). Pero la Ciencia de lo universal, incondicionado y verdaderamente profunda, había sido declarada imposible. La Metafísica había sido reducida al papel humilde de una «ideología transcendental». KANT pensó, ante las antinomias y paralogismos en que incurre la Razón cuando funciona metafísicamente, que nada seguro o científico podemos conocer en este terreno. Sólo podemos conocer lo *condicionado* a nuestras formas de conocimiento (al sujeto), lo relativo a ellas, pero no lo *absoluto* de ellas «lo en-sí».

Ahora bien: el sistema kantiano contenía una inconsciencia intolerable: la «cosa en sí». Si el ser es un transcendental, algo que fluye del acto del conocer, ¿cómo puede existir lo incognoscible? Los discípulos de KANT consuman este paso que el maestro acaso no se atrevió aún a dar: niegan la cosa en sí y, en consecuencia, niegan tanto las sustancias exteriores como las interiores al pensamiento. Lo único que existe es el *acto del conocimiento:* de él emana todo ser (Idealismo absoluto).

El idealismo transcendental o crítico de KANT se transforma en sus epígonos (FICHTE, SCHELLING, SCHOPENHAUER y HEGEL), en un idealismo absoluto, según el cual el acto de conocer aporta no sólo la forma (como enseñó KANT), sino también la materia de los conocimientos. Por consiguiente, podemos conocer lo incondicionado, o sea lo absoluto (ab-solutum), es decir, aquella que está por encima del sujeto y del objeto del conocimiento, constituyéndolo, sin embargo.

En cuanto a las contradicciones que, según KANT, acechan a la razón (Vernunf), invalidando sus construcciones, el punto de vista llegará a ser (con HEGEL) muy distinto. KANT—dice HEGEL—, así como ha acertado en la Metafísica del Entendimiento (Verstand), ha desconocido totalmente la Metafísica de la Razón. ¿Invalidar sus construcciones porque se contradice? ¡Precisamente—enseña HEGEL—el principio de la Razón es contradecirse necesariamente, caminar de la Tesis a la Antítesis y, de este modo, hacerse semejante, idéntica al ser, que es también contradicción! HEGEL es, sin duda, el que desarrolló las ideas kantianas hasta sus más altas posibilidades en un sistema propio y coherente.

En conclusión: los epígonos de KANT, al negar la cosa en sí, han desarrollado las ideas kantianas en una dirección afín al antiguo dogmatismo, construyendo sistemas racionales, defendiendo a la Metafísica como ciencia suprema y confiando en la Razón como facultad capaz de conocer lo Absoluto.

3. JUAN TEÓFILO FICHTE.

JUAN TEÓFILO FICHTE (1762-1814) nació en Rammenau y gracias a un protector (su padre, tejedor, era pobre) pudo recibir la educación académica. En 1791 conoció personalmente a KANT, de quien era ferviente partidario. En 1792 publicó su primera obra: *Crítica de toda revelación,* que apareció anónima. El público la atribuyo a KANT, y esto contribuyó a hacer famoso al autor auténtico cuando la verdad quedó en claro.

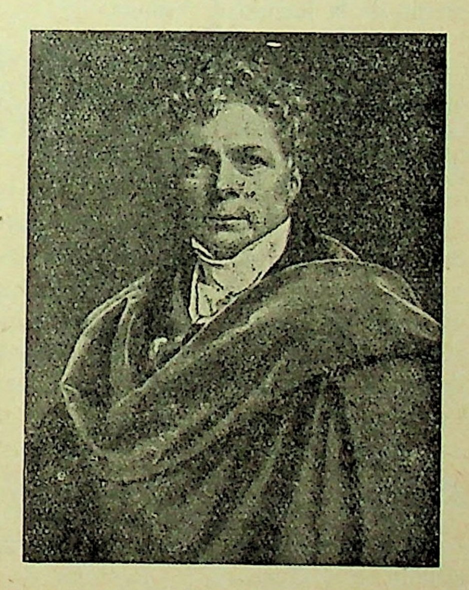
FICHTE fué nombrado profesor en la Universidad de Jena (1794-1799), de donde tuvo que marchar a Berlín por haber sido acusado de ateísmo. Fué un activo luchador contra la invasión napoleónica, y sus *Discursos a la nación alemana* (1808) son considerados, por muchos alemanes, como los iniciadores del moderno espíritu germánico. Sus éxitos como orador eran brillantísimos. En 1811 fué nombrado Rector de la Universidad de Berlín. En 1814 murió contagiado por su mujer, que había enfermado asistiendo a los heridos de guerra.

Además de las obras citadas, FICHTE escribió: *Doctrina de la Ciencia, Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia, Caracteres de la Edad Contemporánea* y *Doctrina del Estado.*

FICHTE niega la cosa en-sí. No existe, pues, ninguna oposición entre un objeto y un sujeto. La realidad última, lo absoluto, es la *consciencia misma* (= el Yo), que transciende la oposición entre sujeto y objeto. El *Yo* no es, pues, el «Yo psicológico» (este «yo encerrado en mi cuerpo»). El *Yo* es el ser absoluto, Dios, plenitud pura, del cual son puras manifestaciones los *Yos* «empíricos» o psicológicos.

El «Yo», según FICHTE, es pura consciencia, y ésta, pura *actividad* (Tathandlung). El yo no es una sustancia quieta: es energía y acción pura y, por tanto, voluntad libre, libertad pura (pues todo lo saca de sí) y razón práctica (el Primado de la razón práctica tiene en FICHTE aún más énfasis que en KANT). Es por esta misma actividad por lo que el yo se desenvuelve de todas las formas posibles, y, ante todo, dado que es infinito, se determina en el «No-Yo». El desenvolvimiento del yo, es, pues, dialéctico (como en las triadas kantianas de las categorías): el Yo «pone» al «No-Yo» (que es el *Mundo,* antítesis del Yo, y que no es una *cosa en sí,* sino *del Yo*). De la antítesis «Yo»-«No-Yo» surge, como medio para armonizarla y salvarla, la *síntesis,* que es la conciencia humana (la cual, solamente por estímulo del mundo exterior, del No-Yo, puede despertar).

FICHTE desarrolla, pues, un sistema *monista,* en el cual el ἀρχή un principio espiritual cognoscitivo, el *Yo absoluto* (Dios), que se transforma «se pone» en su opuesto (el No-Yo) y luego se reencuentra en la consciencia. Es, pues, un sistema panteísta.


Schelling.

4. FEDERICO GUILLERMO JOSÉ SCHELLING.

SCHELLING (1755-1854) es uno de los filósofos más precoces que han existido. Estudió en Tubinga, siendo compañero de HEGEL y del gran poeta romántico HOLDERLING. En 1798 es nombrado profesor en Jena; allí estuvo en contacto con los círculos románticos (NO-

VALIS, los SCHELEGEL). Se casó con la antigua mujer de AUGUSTO SCHELEGEL. Fué profesor en Erlangen, y en 1827 fué llamado a Berlín para combatir al panteísmo de HEGEL, cuya Filosofía, sin embargo, triunfó. Murió en 1854.

Entre sus obras destacan: *Del yo como principio de la Filosofía* (1795), *Sistema del idealismo transcendental* (1800), *Bruno* (1802), *Sistema de la identidad* (1803).

SCHELLING, a lo largo de su prolongada vida, elaboró cuatro sistemas diferentes que, propiamente, son cuatro exposiciones o fases de una misma concepción fundamental. Estos cuatro sistemas se llaman: *a*) Sistema de la Naturaleza; *b*) De la identidad; *c*) De la libertad; *d*) De la religión.

La idea fundamental de SCHELLING es de la del *Absoluto,* como principio de todas las cosas, Dios, que se manifiesta en el mundo real (de la Naturaleza) y en el mundo ideal (del Espíritu). SCHELLING no puede acatar la concepción de FICHTE, que considera al No-Yo (a la Naturaleza) como una negación del Yo (del Espíritu). Acepta la Filosofía del Yo de FICHTE; pero SCHELLING, dotado de un profundo sentido de la Naturaleza, como GOETHE, ve en ella una positiva y pujante manifestación del espíritu divino, de lo absoluto; una *natura naturans,* que, junto con el Yo, constituye el despliegue eterno de la Identidad absoluta.

Como puede advertirse, la Filosofía de la Identidad, de SCHELLING, es, en esencia, la Filosofía de ESPINOSA: una sustancia única, con dos atributos: Extensión (que en SCHELLING es la «Naturaleza») y Pensamiento (el Espíritu). Según SCHELLING, tanto la serie real como la ideal, expresiones de lo absoluto, se desenvuelven según tres fases o potencias: Materia-Luz-Organismo (la serie real); Intuición-Entendimiento-Razón (la serie espiritual).

SCHELLING, en el sistema de la libertad, atenúa el panteísmo riguroso del sistema de la identidad, estableciendo la distancia entre Dios y el hombre, y proponiéndose como problema fundamental el de la *creación* del Mundo, que es un hecho *libre* y, por tanto, *irracional* (aunque todo tiene que volver a Dios). Al final de su vida, SCHELLING intensifica su sentimiento de irracionalismo de lo real y cree que sólo la experiencia mística, la fe religiosa, la adhesión a los mitos pueden ponernos en vías de regresar a lo Absoluto.

5. JOSÉ GUILLERMO FEDERICO HEGEL.

HEGEL nació en Stuttgart en 1770. Era hijo de un funcionario del Estado; estudió en el Gimnasio (= Instituto) de Stuttgart, adquiriendo una sólida formación. También estudió en Tubinga, donde fué compañero de SCHELLING.

Se dedicó a la enseñanza privada y en 1809 fué nombrado Rector del Gimnasio de Nüremberg. La primera cátedra universitaria la obtuvo en Heildelberg, y desde 1818 enseñó en la Universidad de Berlín, de la que fué también Rector. Murió en la epidemia de cólera en 1831.

Sus obras fundamentales son las siguientes:

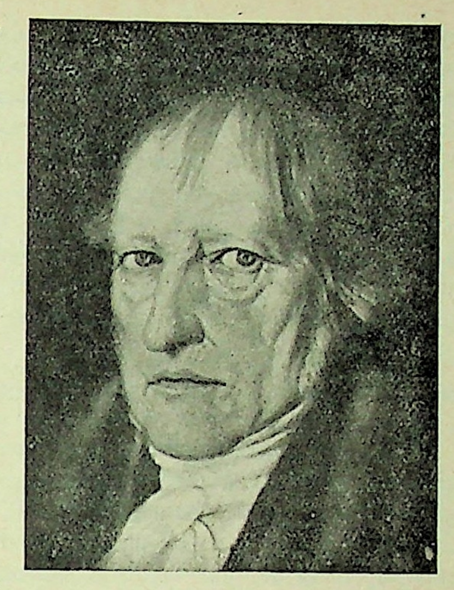
Fenomenología del espíritu (1807).

Lógica (1812).

Enciclopedia de las Ciencias filosóficas (1817).

Filosofía del derecho (1820).

Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal.



Hegel.

6. Fenomenología del espíritu de HEGEL.

HEGEL no cree que la Filosofía pueda arrancar de un «intuición genial» de lo Absoluto, como quería SCHELLING. El Absoluto de SCHELLING se la presenta como la «negra noche, indiferenciada, en la que todos los gatos son pardos». No, antes de llegar al saber absoluto (la primera Filosofía), el espíritu debe recorrer una aventurera serie de fases o estadios, que HEGEL estudia en la *Fenomenología del Espíritu.*

En efecto, la conciencia se despierta instalada en el objeto. Le parece más evidente el mundo de los objetos que el propio yo; casi puede decirse que éste es desconocido (esto sucede en el niño; también en Grecia, la Filosofía cosmológica de los presocráticos fué anterior a la Filosofía «subjetiva» de los sofistas y SÓCRATES). La conciencia, instalada en el objeto, evoluciona en tres fases: la primera es la de la *Certeza sensible* (la creencia en las cosas inmediatas que vemos y tocamos); la segunda es la *Percepción,* por virtud de la cual el objeto sensible se nos aparece ya como como igual a sí mismo; la tercera fase es el *Entendimiento,* en el que conocemos las unidades como pluralidades a organizar por las categorías.

En virtud de los procesos que tienen lugar en estos actos del entender, la

consciencia se desliga del objeto y pasa a instalarse en el sujeto (autoconciencia) como plataforma segura. La conciencia creía que lo verdadero estaba en el objeto; la autoconciencia vive lo verdadero en sí misma, como si en ella estuviera el reino de la verdad. La autoconciencia, cuando es mera conciencia de sí, atraviesa la fase de la *servidumbre;* cuando es conciencia para-sí, alcanza el estado de *dominación.* En lucha consigo misma, la conciencia *se educa* y llega a ser independiente (libre o pensante). La primera forma de esta libertad es el estoicismo, en virtud del cual se pone como independiente o indiferente a las eventualidades; la segunda forma es el escepticismo, que se destruye a sí mismo (*conciencia desgraciada*) buscando superarse en un anhelo infinito.

Para entender todo el alcance de esta fase, recuérdese cómo el escepticismo se destruía a sí mismo en SAN AGUSTÍN y DESCARTES, con el *Cógito.*

De este modo, la conciencia, que comenzó prendida en el objeto y se internó en el sujeto (en la Autoconciencia), se pone en disposición de transcender la oposición objeto-sujeto para elevarse a lo absoluto (al sujeto absoluto) por medio de la *Razón,* que es el supremo estadio del Espíritu. La razón sabe ya que nada hay fuera de ella: «todo lo racional es real, y todo lo real es racional». La razón busca lo otro, el mundo, y al hacerlo se busca a sí misma, busca su propia infinitud. La vida de la razón va atravesando todavía sucesivas vicisitudes (razón observadora, razón activa o práctica, razón individual). En el saber absoluto, lo que aparecía como contradicciones (producidas por el entendimiento) quedan integradas y superadas (*Aufheben*) en una síntesis absoluta y superior.

		Fases más importantes
Fenomenología del espíritu.	Consciencia en el objeto...	Certeza sensible Percepción Entendimiento
	Autoconsciencia	Servidumbre Estoicismo Conciencia desgraciada
	Razón	Razón observadora Razón activa o práctica. Razón individual y absoluta.

Las fases de desenvolvimiento que describe la Fenomenología del Espíritu no son etapas psicológicas o históricas, sino ontológicas. Por eso se verifica, de algún modo, tanto en la vida psíquica como en la vida histórica de la Filosofía.

7. El saber absoluto.

Cuando hemos alcanzado el saber absoluto, conocemos que todas las manifestaciones y aspectos de las cosas e ideas no son sino estadios del desenvolvimiento de una única realidad absoluta (del mismo modo que todas las fases de las ciencias eran desenvolvimiento del saber absoluto). Esta realidad absoluta, que se nos da en el razonar puro, es, pues, de la misma sustancia que la razón: es *Idea* y se desenvuelve racionalmente, es decir, lógicamente. La Idea es, pues, el Ser absoluto (Dios), y el desenvolvimiento ontológico de la *idea* es el mismo desenvolvimiento lógico (por eso Ontología = Lógica. Es el *panlogismo* de HEGEL).

> Según HEGEL, la sustancia a la que todo se reduce no es un principio material, sino espiritual, pero, además, un pensamiento puro, una *Idea* pura, cuyo desarrollo es la evolución misma del Universo. Rocas, océanos, astros, animales, pueblos, pensamientos humanos (ideas subjetivas): todas estas cosas, según HEGEL, no son sino fases del desarrollo de una única realidad, que es la *Idea,* siempre en actividad y desarrollo para conocerse a sí misma, para llegar a ser igual a sí misma.

El desarrollo de esta *Idea,* según HEGEL, es dialéctico; es decir, procede por afirmaciones y refutaciones de lo mismo que ha construído para luego obtener una síntesis de ambos extremos, continuando de este modo indefinidamente. Por ejemplo, la Idea, en cuanto a *ser,* conduce por sí misma a su *negación,* que es la *nada.* Pues el *ser* es la idea más vacía, que no contiene ninguna determinación (y por tanto, es nada). Entonces, la tesis (*ser*) se convierte en la antítesis (*no-ser*), con lo cual, como HERÁCLITO, HEGEL niega el principio de contradición y declara a la lucha como ley de todo desarrollo. La tesis y la antítesis son recogidas y superadas en la síntesis, mezcla de ser y no ser, que es el *movimiento,* al «llegar a ser» o devenir (*Werden*).

La *idea en sí* es estudiada por la *Lógica* (que la conoce como Ser, como

Esencia y como Concepto). La *Idea* «fuera de sí» o enajenada da lugar a la Naturaleza (Mecánica, Física y Orgánica) que HEGEL estudia en la *Filosofía de la Naturaleza.* Por último, la *Idea,* en su devenir, después de enajenarse, retorna a sí misma (ser para sí), dando lugar al *Espíritu,* que, a su vez, va evolucionando triádica y dialécticamente.

Comienza por el *Espíritu subjetivo,* en el cual se reconoce ya a sí mismo como un objeto, sea *alma* (Antropología), sea *yo* (Fenomenología del Espíritu), sea *espíritu psíquico* (Psicología).

Después de esta evolución, el *espíritu subjetivo* se transforma en *espíritu* objetivo, gracias al cual se realiza la libertad, bien sea de un modo abstracto (en el *Derecho*), bien sea de un modo personal (en la Moralidad), bien sea de un modo objetivo pleno, que se consuma en la fundación del Estado (para realizar la Eticidad). La Historia Universal explica ante todo este desarrollo mismo del espíritu como revelación misma de Dios, a sí mismo, como un esfuerzo para conocerce: cada Estado (cada Imperio: Oriente, Gracia, Roma) es un *ensayo* del Espíritu para conocerse, cumplido el cual se autodestruye dialécticamente para dar paso a otro.

Por último, tras el espíritu subjetivo y objetivo, el Espíritu entra ya en la esfera plena de sí mismo como *Espíritu absoluto,* bien sea *intuyendo* su esencia (en el Arte), o representándose por *imágenes* (Religión), o conociéndola por *conceptos* (Filosofía). En la Filosofía, el Espíritu se conoce a sí mismo: es Dios, *noesis noeseos* (como decía ARISTÓTELES), pensamiento puro que va desarrollándose en la Historia de la Filosofía. Todos los sistemas filosóficos (dice HEGEL) son verdaderos en su momento, pues todos son fases necesarias del desarrollo del Espíritu y, por tanto, fases que la Filosofía ha de conocer. Por eso la Historia de la Filosofía es Filosofía.

8. La huella de HEGEL: el Marxismo.

HEGEL alcanzó una autoridad incomparable; su filosofía llegó a ser la Filosofía oficial del Estado. Pero había dejado planteados varios problemas y sus discípulos se polarizaron en *derechas* (GÖSCHEL, WAISSE), *centro* (MICHELET) e *izquierda* hegeliana. Esta última tendía a interpretar el hegelianismo en su sentido anticristiano y materialista. Los más célebres discípulos del ala izquierda fueron F. STRAUSS, autor de una *Vida de Jesús,* y ANDRÉS FEUERBACH (1804-1872), autor de *La esencia del cristianismo,* donde sostiene que Dios se hace personal en el Hombre y que éste «creó a Dios a su imagen y semejanza».

El más tristemente popular entre los pensadores hegelianos ha llegado a

ser, sin embargo, CARLOS MARX, autor de *El Capital*, y que juntamente con ENGELS redactó el *Manifiesto comunista* (1848), siendo el alma de la Primera Internacional Comunista.

MARX interpreta a HEGEL en un sentido materialista. La «Idea» de HEGEL es algo material, es la materia que se desarrolla según el método de HEGEL: dialécticamente. La realidad se mueve gracias al conflicto entre las fuerzas contrarias. En la sociedad, estas fuerzas son económicas (Materialismo económico). La *Historia* es la lucha por el dominio de la Propiedad. Unos hombres son dueños de la propiedad (Capitalistas); otros son desposeídos (proletarios). Esta lucha de clases es el motivo de la *Historia*. La Revolución consiste en que el Proletariado pase a ocupar el Poder (*Dictadura del Proletariado*) para hacer posible, al final, dialécticamente, la abolición de todo poder (anarquismo) cuando todos los hombres sean buenos y libres.

Estas utopías fantásticas han servido de norma teórica a la Revolución Soviética. Otra prolongación del hegelianismo, en su divinización del Estado (panteísmo estatal) fué el régimen del nacionalsocialismo alemán.


Arturo Schopenhauer.

9. Vicisitudes del idealismo en el siglo XIX y XX.

Además de estas figuras centrales del idealismo alemán, debemos citar a ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860), autor de *El mundo como voluntad y representación*, en el que desenvuelve un panteísmo metafísico. El mundo—dice—es pura representación (Vorstellung); la cosa en-sí es la voluntad, cuyo deseo es ilimitado y, por ello, nunca alcanza lo que apetece y sufre. La única manera de evitar el sufrimiento es aniquilar la voluntad, en un *Nirvana* al estilo budista.

Entre los pesimistas podemos citar a EDUARDO VON HARTMANN (1842-1906), que mezcla, en su teoría del «Inconsciente», las doctrinas de SCHOPENHAUER y HEGEL.

CARLOS CRISTIAN FEDERICO KRAUSE (1781-1832) estudió en Jena y desarrolló un mediocre sistema idealista, inspirado en las grandes figuras del idealismo, pero que logró prosélitos. KRAUSE influyó mucho en España, a través de JULIÁN SANZ DEL RÍO, llegando a ser pasto espiritual de toda esta generación y repercutiendo en GINER DE LOS RÍOS, el fundador de la «Institución Libre de la Enseñanza», de sentido europeizante y laico.

FEDERICO DANIEL SCHLEIERMACHER (1768-1834). Fué un teólogo protestante que estudió el sentido religioso, cuya esencia era, decía, el «sentimiento de dependencia de la criatura frente al Creador». Vivió en estrecho contacto con los círculos románticos e idealistas.

El idealismo llegó a su forma extrema en el *solipsismo* de SCHUBERT-SOLDERN, que sostenía que sólo podríamos conocer la esfera *ego* solitario, y ni siquiera la de los otros yos: pues el conocimiento nunca puede salir de su propia esfera (Filosofía de la *inmanencia*). El principio de la *inmanencia* prosperó entre muchos franceses: LACHELIER, LA ROY y LEÓN BRUNSCHWIGG (1869-1944).

En *Alemania* el idealismo, cansado de los excesos del idealismo absoluto, quiso volver a KANT (al «Idealismo crítico»). Así se constituyó la «Escuela de Marburgo» o neokantismo de Marburgo, cuyos representantes más conocidos son HERMANN COHEN (1842-1918) y PAUL NATORP (1854-1924).

En *Baden* floreció otra Escuela neokantiana, cuyos representantes principales WINDELBAND (1848-1915) y RICKERT (1863-1936), que sobresalen en la teoría de los valores y en la Filosofía de la Cultura.

Un neokantiano independiente es J. VAHINGER (1852-1933), creador de la Filosofía «como-sí» oficcionismo. Según él, un conjunto enorme de proposiciones, aunque son inseguras o falsas, deben ser admitidas «como-sí» (Als-obe) fueran verdaderas.

El hegelianismo rebrotó en Italia con el actualismo de GIOVANNI GENTILE (1875-1944) y con BENEDETTO CROCE (nacido en 1866).

TEXTO PARA COMENTAR

«Qué clase de filosofía se elige, depende, según ésto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. Un carácter muelle por naturaleza, o enmollecido o doblegado por la servidumbre de espíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo.

Es posible mostrar al dogmatismo la insuficiencia e inconsecuencia de su sistema, de lo cual hablaremos en seguida; es posible enredarle y acosarle por todos lados; pero no es posible convencerle, porque no es capaz de escuchar y examinar fría y tranquilamente una doctrina que no puede sencillamente soportar. Para ser filósofo—si el idealismo se confirmara como la única verdadera filosofía—para ser filósofo hay que haber nacido filósofo, ser educado para serlo y educarse a sí mismo para serlo; pero no es posible ser convertido en filósofo por arte humana alguna. Por eso se promete también esta ciencia pocos prosélitos entre los varones *ya hechos;* si puede esperar algo, espera más del mundo juvenil, cuya fuerza innata no ha sucumbido todavía en medio de la molicie de la época.»

(FICHTE: *Primetra Introducción a la Teoría de la Ciencia,* 5.)

LECCION XXII

EL POSITIVISMO

1. El Positivismo de AUGUSTO COMTE.

El desarrollo idealista del kantismo no podía satisfacer a los espíritus más apegados a las Ciencias Naturales y, en general, a las Ciencias Particulares. Por eso muchos pensadores, o bien se limitaron a ignorar a KANT, instalados en el burdo materialismo del siglo XVIII (así lo hicieron CARLOS VOGT en sus *Lecciones sobre el hombre*, MOLESCHOTT en *El ciclo de la vida* y BÜCHNER en *Fuerza y materia*), o bien hicieron desviar el kantismo hacia la línea del empirismo inglés, que latía, desde luego, en el Idealismo transcendental.



Augusto Comte.

JUAN FEDERICO HERBART (1776-1841) desarrolló el kantismo en un sentido realista, influído por LEIBNIZ. Su obra fundamental es la *Psicología*. Llamó a las cosas en sí «los reales», que son una especie de mónadas o átomos cualitativos. Influyó mucho en Pedagogía y en el desarrollo de la Psicología de los Pueblos.

La forma más interesante del empirismo postkantiano es el Positivismo, fundado por AUGUSTO COMTE.

AUGUSTO COMTE nació en París en 1798. Fué discípulo del socialista SAINT-SIMON. Espíritu apasionado por la ciencia y por la reforma de la sociedad (él creó la palabra «Sociología»), llevó una vida difícil. Sus obras

principales son: *Curso de Filosofía Positiva* (1830-1842), *Discurso sobre el Espíritu positivo, Catecismo positivista.*

La concepción positivista, que imperó con enorme fuerza en muchísimos espíritus del siglo pasado y del presente, tiene un aspecto negativo y otro constructivo.

> En su *aspecto negativo,* el Positivismo no hace sino repetir las críticas a la Metafísica del Empirismo y de KANT, en nombre de un «agnosticismo» de principio.

Nada podemos saber acerca de las sustancias, del alma, de Dios, de la finalidad de la Naturaleza: todas estas cuestiones—dice el Positivismo—nos enredan en discusiones inacabables e inútiles. Dejémosnos, pues, de discusiones metafísicas que a nada conducen. Renunciemos al deseo de resolver racionalmente los problemas metafísicos y, en cambio, concentremos nuestra atención en los problemas del mundo experimental, del mundo de las Ciencias Particulares, que nos proporcionan saberes efectivos, «positivos», indiscutibles.

Esta teoría pretende dividir el Ser en dos regiones:

a) La región metafísica, que es incognoscible, inaccesible para la ciencia. En esta región sólo nos resta entregarnos, a lo sumo, a lo sumo, a la *Fe religiosa.*

b) La región física (y matemática, etc.), que es accesible a la ciencia y a sus progresos.

Esta teoría tiene sus raíces en OCCAM, continúa en KANT (precisamente KANT desarrolló su «Crítica» como *muralla* contra el materialismo y el ateísmo: para demostrar que la *Fe* no es absurda) y, a través del Positivismo, ha llegado hasta nosotros y muchas personas «cultas» de hoy día defienden esta postura absurda. Es absurda:

1.° Humanamente. Pues el afán por la Metafísica es natural al hombre y no puede desgajarse y arrinconarse en un mundo aparte. De hecho, aun el que se cree más *positivista,* está utilizando sin cesar conceptos metafísicos. Cuando no quiere tomarlos en serio y formalmente, es víctima de un «complejo» irracional y estúpido. Es un querer cerrar los ojos ante lo que «nunca se eclipsa». Pues el mundo metafísico no es sólo un mundo «más allá» del mundo real: es precisamente, también, la misma realidad auténtica y profunda del mundo real.

2.° Desde el punto de vista religioso o sobrenatural, la Iglesia católica enseña sabiamente la necesidad de confiar en la sana razón si queremos elevarnos a la Metafísica, que es instrumento de la Teología.

2. El aspecto constructivo de la doctrina comtiana.

> En su aspecto constructivo, el Positivismo ofrece una Filosofía de la ciencia, tanto histórica como lógica.

El Positivismo reduce la Filosofía a una Teoría de la Ciencia, como KANT había ya insinuado. En esta esfera, las doctrinas más famosas de COMTE son las dos siguientes:

1.° *La ley de los 3 estadios* de la Humanidad. Según COMTE, a la Ciencia positiva no llega el hombre inmediatamente, sino a través de una larga evolución a través de la Historia, en el curso de la cual la Humanidad pasa por 3 estadios o fases:

A) El *estadio teológico.* Durante este período la Humanidad explica los fenómenos de la Naturaleza como efectos de las voluntades divinas. Así, por ejemplo, un rayo es «cólera de Júpiter». Este período evoluciona a su vez en tres fases: la primera es el *fetichismo,* en el que se veneran objetos diversos (fetiches) interpretados como habitáculos de genios poderosos; la segunda es el *politeísmo* y la tercera el *monoteísmo.*

B) El *estadio metafísico.* En esta fase, los «dioses» son sustituídos por ideas abstractas, con las cuales se construye la Metafísica. En lugar de Dios se dirá «Acto Puro»; en lugar de *mana* (fuerza del fetiche) se dirá «forma sustancial». Si el estadio teológico era la infancia de la Humanidad, el estadio metafísico es la adolescencia.

C) El *estadio «positivo».* Aquí se renuncia a averiguar las causas últimas y nos conformamos con la *observación empírica* y la *inducción.* Así construiremos una nueva época de la Humanidad la *época industrial,* pues la Ciencia Positiva es *pragmática,* es decir, sostiene la teoría del «Saber para Poder». Ya no serán los guerreros o los legistas quienes dominen en la sociedad, sino quienes la construyen: los industriales.

COMTE creyó que la Ciencia podría conducir a la Humanidad a una etapa de felicidad, en la cual los hombres, movidos por un puro *altruísmo,* pudieran sentirse dichosos. Entonces no tendría más Dios que ella misma *(Religión de la Humanidad).* COMTE hasta llegó a elaborar un calendario positivista, en el que, en vez de santos, figurasen descubridores, científicos o inventores.

COMTE es el modelo de espíritu utópico y *progresista* que depositó una fe ingenua en la Ciencia positiva. Las dos guerras mundiales (1914-1918 y 1939-1945) demostraron hasta qué punto las predicaciones positivas eran pura fantasía.

2.° *La clasificación de las «Ciencias positivas»* según un orden jerárquico de extensión y comprensión. Primero, se sitúan las de mayor extensión, o sea las más genéricas (y, por tanto, de menor comprensión). Se termina en la ciencia de mínima extensión y máxima comprensión, la «Sociología», cuya complejidad es ya insuperable. He aquí las seis ciencias de COMTE:

Matemáticas, Astronomía, Física, Química, Biología, Sociología.

La *Filosofía* es, pues, sólo Teoría de la Ciencia, La *Historia* o la *Psicología* no aparecen en el cuadro porque, según COMTE, se reducen a Sociología o Biología. Todo lo lo que no sea biológico o sociológico en la psique es «asunto privado», no accesible a la Ciencia.

3. Otras formas del Positivismo: STUART MILL y SPENCER.

Aunque COMTE no influyó directamente en discípulos fieles (podríamos considerar como tal a EMILIO LITTRE, 1801-1881), sin embargo, el Positivismo extendió su influjo de un modo sorprendente a las más diversas regiones. En muchas ocasiones, el «espíritu positivo» ni siquiera se tomó de COMTE, sino simplemente floreció como una continuación de la tradición empirista.

Así sucede en Inglaterra con JERÓNIMO BENTHAM (1748-1832), que es el creador del «*Utilitarismo*». Defiende esta doctrina que el fin de la acción moral es «proporcionar la mayor felicidad al mayor número de personas posible».

El utilitarismo, en América, se desarrolló bajo el nombre de «*pragmatismo*». Sólo lo útil es lo interesante para el hombre. Verdadero no es más que aquello que reporta utilidad. El representante máximo del *pragmatismo* fué WILLIAM JAMES (1842-1910).

El verdadero fundador del Positivismo inglés es JOHN STUART MILL (1806-1873), que recibió una educación esmerada. A los diecisiete años, influído por BENTHAM, fundó una «sociedad utilitarista». Su obra maestra es el *Sistema de Lógica* (*A System of Logic,* 1843). También escribió obras de Economía y Política.

La idea fundamental de MILL es el empirismo: todos los conocimientos se adquieren por la experiencia, incluso los matemáticos. Los principios más sólidos se fundan en la asociación de ideas; pero no repugna que, en el planeta Sirio, pudiera ocurrir que $2 + 2 = 5$, si las asociaciones de ideas fuesen de otro modo. El principio de causalidad, base de la Ciencia, es pura asociación de ideas.

STUART MILL hace una teoría del proceso inductivo, distinguiendo cuatro métodos distintos para desarrollar la inducción:

1.° Método de las *concordancias*. Si muchas cosas en que ocurre un fenómeno coinciden en alguna circunstancia, ésta será la causa (o el efecto) de aquel fenómeno.

2.° Método de las *diferencias*. Si un caso en que se da el fenómeno coincide en todas las circunstancias, excepto en una, con otro en que no se da, esta circunstancia será efecto o parte necesaria de la causa del fenómeno.

3.° Método de los *residuos*. Si de un fenómeno complejo separamos lo que es efecto de circunstancias ya conocidas, el residuo será efecto de circunstancias presentes distintas.

4.° Método de las *variaciones concomitantes*. Si a una variación en un fenómeno corresponde una variación en un segundo, entre estos fenómenos existe una relación causal.

Dentro de la concepción positivista, desarrolló un sistema filosófico original el inglés HERIBERTO SPENCER (1820-1903). Hijo de un maestro de escuela, estudió ingeniería, pero se dedicó después por completo a la Filosofía. Su obra *Sistema de Filosofía Sintética (A System of Synthetic Philosophy)*, en diez volúmenes, es una verdadera enciclopedia del saber del siglo XIX. SPENCER se inspira en COMTE y en el evolucionismo de CARLOS DARWIN (1809-1882), para construir un sistema materialista y evolucionista, en el que intenta explicar la transformación de unas esferas en otras superiores y, en general, aplicar a todo el mundo la idea de evolución que DARWIN había desarrollado en la Biología.

«Evolución (dice SPENCER) es una integración de la materia y consiguiente cesación de movimiento, durante la cual pasa aquélla de un estado homogéneo a otro heterogéneo.»

La vida es pura adaptación al medio; todo evoluciona: las «categorías» del apriorismo no son eternas, sino que evolucionan con los tiempos, aunque para el individuo resultan necesarias (así cree SPENCER superar la oposición Empirismo-Apriorismo).

Afín a esta ideología es ERNESTO HAECKEL (1834-1919), que cons-

truyó un sistema monista-materialista y hasta fundó, el 11 de enero de 1906, la «Sociedad Monista».

A la Liga monista perteneció OSTWALD (autor del *energetismo,* teoría que reduce todo, incluso la materia, a energía) y otros muchos sabios «progresistas». Estuvo en relación con la Masonería internacional, y se deshizo con la guerra mundial.

4. El neopositivismo o empirismo lógico.

ERNESTO MACH (1838-1916), profesor de Física en Viena, había desarrollado un sistema positivista, basado en KANT y conducente a la tesis de que sólo podemos tratar con sensaciones: toda la ciencia humana se reduce a una manipulación con manojos de sensaciones. Esta es, en esencia, la tesis del empiriocriticismo, que fué desarrollada ya por RICARDO AVENARIUS (1843-1896).

Se había fundado la «Asociación ERNESTO MACH» *(Verein Ernst Mach)* de la cual salió el llamado *Wiener Kreis* (Círculo de Viena), que propiamente fué fundado por HANS HAHN (muerto en 1934). El Círculo de Viena se constituyó como una sociedad encaminada al estudio de la Teoría de la Ciencia. Su perfil peculiar lo adquirió gracias a la obra de un discípulo de BERTRAND RUSSELL, llamado LUDWIG WITTGENSTEIN, titulada «Tractatus logicus-philosophicus» (1922), publicada en inglés y alemán, y que desarrolló la teoría de la Matemática como una pura tautología. Quien imprimió mayor vitalidad al Círculo de Viena fué MORITZ SCHLICK, muerto a tiros por un estudiante fanático. Los más ilustres representantes del neopositivismo son OTTO NEURATH y RUDOLF CARNAP, autor de una obra fundamental: *Sintaxis lógica del lenguaje (Logische Syntax der Sprache,* Viena, 1934). También debe citarse a HANS REICHENBACH.

El Círculo de Viena tuvo una actuación muy intensa. Publicó Revistas (por ejemplo la famosa «Erkenntnis»), organizó Congresos internacionales, e influyó extraordinariamente, y aun hoy sigue influyendo, en el pensamiento actual. Como Sociedad, fué disuelta por los nazis, y sus componentes se dispersaron. CARNAP reside actualmente en Norteamérica.

La originalidad más característica del neopositivismo desarrollado por el Círculo de Viena es el «empirismo lógico», es decir, la combinación de la teoría empirista del conocimiento con los métodos de la *lógica simbólica.*

La dificultad mayor y, en rigor, el escollo fundamental del empirismo clásico, venía a ser la ciencia lógica y matemática. Si todos los enlaces se fundan en la asociación, no es posible elevarse jamás a un enlace necesario. (HUME había dicho que los enlaces necesarios son puramente los tautológicos: A = A.) Ahora bien: las Matemáticas y la Lógica se presentan como ciencias indubitables, pues nadie puede pensar en serio que algún día el enlace entre «2 + 2» y «4», por medio de la relación de igualdad, deje de ser cierto.

> Pero si la teoría empirista es cierta, la Matemática y la Lógica, o bien son ciencias necesarias, y entonces son tautológicas, o bien no son tautológicas, y entonces no son necesarias.

KANT había creído demostrar que ninguna ciencia puede ser tautológica: que la Matemática procede por juicios sintéticos (a priori). Si esto se admite, el empirismo clásico tiene que concluir que los enlaces matemáticos no son necesarios y que, en Sirio, 2 + 2 = 5 puede ser una verdad (STUART MILL).

WITTGENSTEIN, en cambio, y con él los empiristas lógicos, se inclinaron por la otra alternativa: sostienen el carácter puramente analítico y tautológico de la Matemática, con lo cual respetan la necesidad de sus proposiciones, aunque a costa de negarle su alcance cognoscitivo del Mundo real.

Según esta teoría, las fórmulas lógicas o matemáticas no nos dan a conocer absolutamente nada de la realidad; serán tan sólo «fórmulas económicas» útiles que emplea el entendimiento en sus construcciones.

Conforme a estas orientaciones, el Empirismo Lógico se dispone al análisis de la ciencia aplicando los métodos de la Lógica simbólica y propendiendo a una teoría nominalista de la Ciencia como pura combinación de símbolos regida por una «sintaxis» lógica.

El empirismo lógico rechaza las proposiciones de la Metafísica no como erróneas o contradictorias, sino como carentes de sentido (*sinnloss* = sinsentido). Ante una proposición metafísica, por ejemplo, «el alma es espiritual», un empirista lógico no dirá «es falsa» (como el materialista), o bien «es contradictoria con otra proposición, siendo ambas demostrables» (como KANT), sino que dirá: «es un sinsentido», es decir, «no entiendo lo que quiere significar» (SCHLICK).

Entre los más famosos teóricos ligados al Círculo de Viena, debemos citar

a KURT GÖDEL, que formuló el teorema de indecisibilidad de las Matemáticas. Este teorema dice que no todas las proposiciones matemáticas pueden ser demostradas con los puros principios matemáticos. Con esto se establecen los límites de la demostración matemática, así como el principio de incertidumbre de HEISENBERG estableció los límites al conocimiento físico.

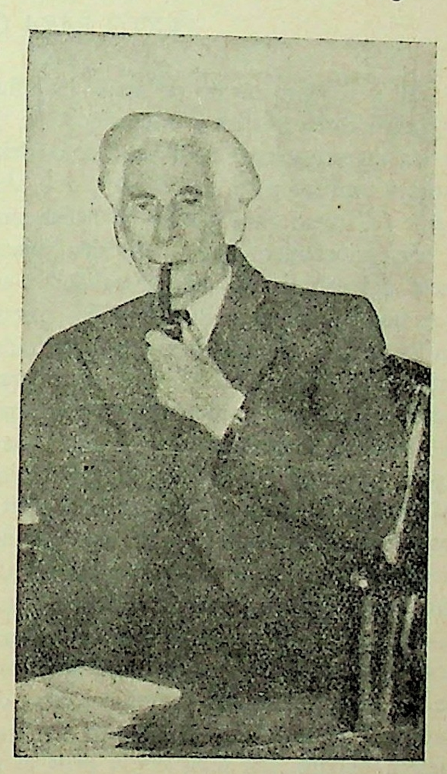
5. La Lógica simbólica (Logística).

Tiene su origen la Lógica Simbólica en Alemania con LEIBNIZ y en Inglaterra con las obras de W. HAMILTON (1788-1856), autor de la teoría de la «cuantificación del predicado», y en las del genial GEORGE BOOLE: *The mathematical analysis of Logic* (Cambridge, 1847) y *An investigation of the Laws of Thougth* (Londres, 1854). Discípulo y popularizador de la Lógica de BOOLE fué STANLEY JEVONS (1835-1882), que construyó una máquina (piano lógico) para resolver silogismos.

La lógica simbólica abrió nuevos campos a la Lógica aristotélica, exponiendo una rica colección de teoremas de un modo algebraico.

Pronto fué utilizada por los matemáticos, a quienes servía para exponer su ciencia de un modo más riguroso. Así FREGE, y en Italia PEANO, que en 1897 publicó su *Formulario de Matemáticas,* donde desarrolla las Matemáticas sirviéndose de símbolos logísticos.

Apoyados en ciertas ideas de FREGE, BERTRAND RUSELL y ALFRED WHITEHEAD creyeron posible construir todas las Matemáticas con la sola ayuda de las constantes lógicas (a esta teoría se llama *Logicismo.* Según ella, las Matemáticas son un desarrollo de la Lógica). Estos autores (el primero de los cua-



Bertrand Rusell.

les obtuvo el Premio Nóbel en el año 1952) escribieron en colaboración su obra fundamental: *Principia mathemática* (tres volúmenes, publicados entre 1910 y 1913. Otra edición en 1925).

Contra el *Logicismo* y el Formalismo de HILBERT reaccionó el *Intuicionismo* de BROUWER, holandés, que sostiene que es imposible construir con los solos conceptos lógicos las Matemáticas. BROUWER, asimismo, niega el principio del tercio excluído: hay proposiciones matemáticas que sabemos que son falsas, pero de ahí no podemos inferir que sus negaciones sean verdaderas.

Hoy día la Logística está muy desarrollada (tanto la sintaxis como la semántica lógica). La principal revista de Logística que se edita es el *Journal of Symbolic Logic,* en Estados Unidos.

TEXTO PARA COMENTAR

«El verdadero medio de atajar la influencia corrosiva que parece amenazar al futuro intelectual, a consecuencia de una especialización demasiado grande en las investigaciones individuales, evidentemente no podrá ser la vuelta a la antigua confusión de los trabajos, que tendería retrogradar el espíritu humano y que felizmente hoy día se ha hecho imposible. Por el contrario, consiste en el perfeccionamiento de la división misma del trabajo. Basta, en efecto, con hacer del estudio de las generalidades científicas una gran especialidad más. Que una nueva clase de científicos, preparados por una educación adecuada, sin entregarse al cultivo especial de ninguna rama particular de la Filosofía natural, se ocupen únicamente, considerando en su estado actual las diversas ciencias positivas, de determinar exactamente el espíritu de cada una de ellas, de descubrir sus relaciones y engarces, de resumir, si es posible, todos los principios propios en un número de principios comunes, ateniéndose siempre a las máximas fundamentales del método positivo. Que a su vez los demás científicos, antes de entregarse a sus especulaciones respectivas, se hayan capacitado mediante una educación que se refiere al conjunto de los conocimientos positivos, para aprovecharse inmediatamente de las luces que irradian estos científicos entregados al estudio de las generalidades, y recíprocamente para rectificar sus resultados, situación a la que los científicos se aproximan visiblemente de día en día. Una vez cumplidas estas dos grandes condiciones, y es evidente que pueden cumplirse, la división del trabajo en las ciencias podrá llegar, sin ningún peligro, tan lejos como exija el desarrollo de los diversos órdenes de conocimiento. Una clase diversa, controlada incesantemente por todas las de-

más, teniendo como función propia y permanente el ligar cada nuevo descubrimiento particular al sistema general, y no habrá ya que temer el que una excesiva atención concedida a los detalles impida nunca ver el conjunto. En una palabra, se habrá constituído la organización moderna del mundo científico y no quedará sino desarrollarla indefinidamente, conservándole siempre el mismo carácter.»

(COMTE: Curso de Filosofía práctica, Lección 1.ª)

LECCION XXIII

FENOMENOLOGIA Y EXISTENCIALISMO.

1. Los intentos de superación del Positivismo y del Idealismo.

Las dos grandes corrientes del pensamiento (racionalismo y empirismo) que se habían reunido en KANT y se habían vuelto a separar, aunque teñidas de un matiz inconfundible, en las formas del Idealismo y Positivismo, se presentan a muchos como corrientes parciales que es preciso volver a reunir.

> Entre los intentos más notables, dentro del siglo XX, para mediar entre el Positivismo y el Idealismo, citamos a la *Fenomenología* y al *Existencialismo.*

La Fenomenología, de E. HUSSERL, cree que el «positivismo», al atenerse únicamente a los datos sensoriales, mutila y falsifica el propio espíritu positivo. ¿Acaso no es tan «positiva» como una sensación exterior, una sensación interior, una «vivencia»? Nosotros somos—dice HUSSERL—los verdaderos positivistas.

El *Existencialismo,* asimismo, piensa que la oposición entre el *Idealismo* y el *Realismo* (defendido por casi todos los positivistas, a saber, los no empiriocriticistas), que divide a los espíritus, debe ser superada. Ni el ser consiste sólo en las ideas, ni las cosas tal como las vemos son independientes del cognoscente. Lo que *existe* de verdad, en sentido primario, es un ser que, a la vez, es idea y, a la vez, es cosa: es un *ser que vive* entre ideas y entre cosas. Este ser es el hombre (pero no el hombre como ser biológico solo, ni como ser espiritual solo, sino como un tipo original de ser, diferente de todos los demás). Este tipo de ser, dado en el hombre, se llama «Existencia» o también «Vida».

De aquí que el *vitalismo* [no en el sentido que esta palabra posee como título de las teorías biológicas, al estilo de HANS DRIESCH (1867-1940) contra la tesis del automatismo de las bestias, sino en el sentido de doctrina metafísica] sea un modo de pensar afín al *existencialismo.*

Ahora bien: mientras que la síntesis obtenida por la Fenomenología resultó más parecida al Idealismo transcendental (o *esencialismo*), la síntesis lograda por el «existencialismo» queda más próxima a la *Filosofía de la Inmanencia* (subjetiva), como que se concentra en el *hombre,* en lo singular o existente humano, en lo que UNAMUNO llama «hombre de carne y hueso». Por el contrario, la Fenomenología más bien propende a absorber la personalidad individual en el éter intemporal de las esencias o de los valores, y por ello ha sido considerada como la última forma del *Idealismo.*

2. La Fenomenología de EDMUNDO HUSSERL.

E. HUSSERL nació en 1859 y se dedicó, al principio, al estudio de las Matemáticas. Llevado por los problemas filosóficos que éstas plantean vió la necesidad de crear un nuevo método para desarrollar los conocimientos filosóficos fundamentales. Fué profesor en la Universidad de Göttingen y desde 1916 en la de Friburgo. Murió en 1937.

Sus obras más importantes son: *Investigaciones lógicas* (*Logische untersuchungen.* 1.ª edición, 1900; 2.ª edición, 1913 y 1921-1922). *Ideas para una Fenomenología pura y Filosofía fenomenológica* (1913). *Lógica formal y transcendental* (1929). *Meditaciones cartesianas* (1931. Son conferencias pronunciadas en París ante la Sociedad francesa de Filosofía).

La formación de HUSSERL está basada, además de LEIBNIZ y KANT, en BOLZANO y BRENTANO. BERNARDO BOLZANO (1781-1848), con su *Teoría de la Ciencia* (1837), le inspiró el punto de vista para la refutación del psicologismo (es decir, la «reducción subjetiva» del mundo a los contenidos de la psique). FRANCISCO BRENTANO (1838-1917) fué un sacerdote que defendió, contra el Idealismo y Positivismo de su época, la posición realista tradicional aristotélica, y desde su cátedra de Viena y desde sus libros (*Origen del conocimiento moral, Psicología desde el punto de vista empírico*) ejerció una influencia tan notable que, juntamente con DILTHEY, es considerado como el restaurador de la Metafísica y fundador de la Filosofía del presente siglo XX. BRENTANO caracterizó los fenómenos psíquicos por la *intencionalidad* o referencia que dicen a algo distinto de ellos mismos. Clasificó los fenómenos psíquicos en tres grupos: *representaciones, juicios* y *emociones.*

BRENTANO no solamente influyó en la Fenomenología, sino también en la Psicología de la Forma (*Gestaltpsychologie*) o estructuralismo, iniciado por EHRENFELS. El estructuralismo cambió los métodos de la investigación psicológica. En lugar de considerar al cognoscente como una máquina de sumar las múltiples impresiones sensoriales que entran por cada órgano, para «totalizarlas» en la percepción (ésta era la po-

sición del asociacionismo inglés y francés), la Psicología de la Forma defiende que antes aprehendemos *totalidades* (Formas, Estructuras) que partes a reunir. Estas doctrinas han influído mucho, hasta en Pedagogía (métodos globales de lectura: en lugar de comenzar el aprendizaje de la lectura por las letras sueltas, se comienza a leer frases y palabras enteras).

En la Fenomenología de HUSSERL es preciso distinguir el método fenomenológico y la doctrina o sistema que HUSSERL construye con ayuda de ese método, y que es el Idealismo fenomenológico.

Hay muchos que aceptan el método fenomenológico y, en cambio, rechazan el idealismo fenomenológico. Tal es el caso de M. HEIDEGGER, del que se hablará luego.

3. El método fenomenológico.

El método fenomenológico pretende alcanzar conocimientos rigurosos y absolutos sin supuestos, incondicionalmente válidos. Pero ¿en qué campo podedos cosechar estas verdades privilegiadas y verdaderamente filosóficas? Si yo afirmo: «La Luna tiene montañas», esta proposición presupone multitud de conocimientos previos o *supuestos:* por ejemplo, que existe un mundo exterior y que nuestros sentidos son capaces de revelárnoslo. Si yo afirmo: «hace cinco años hice un viaje en avión», también estoy presuponiendo importantes proposiciones: por ejemplo, que la memoria no me falla. ¿De qué manera podré llegar a conocimientos directos, sin supuestos; a verdades que se me presenten por sí mismas, con evidencia absoluta e incondicional? Tal es la pregunta que se propone resolver el *método fenomenológico.*

Hablando en términos generales, puede decirse que este método nos invita a adentrarnos por el mismo camino que DESCARTES. Lo inmediato e indubitable es la *consciencia* de que he afirmado que la luna tiene montañas o que hace cinco años hice un viaje en avión. El campo que me promete cosecha abundante de verdades inmediatas e incondicionadas es el campo de mi conciencia, de mi pensar: el *Cógito.* El método fenomenológico de HUSSERL prescribe la *reducción* de todas las afirmaciones al campo de la consciencia. Dada la afirmación «La luna tiene montañas», me pondré en el camino del conocer absoluto (sin supuestos), si esa afirmación la transformo o reduzco a esta otra: «he pensado (o tengo consciencia) de que la luna tiene montañas».

El método fenomenológico, empero, no se limita a indicar vagamente la reducción del mundo al campo de la consciencia, sino que pretende enseñar la necesidad de esta reducción y el modo de practicarla.

Estructura de la consciencia.

La primera tarea es conocer la «anatomía» de esa *consciencia,* en cuyo campo parece que brilla una luz más limpia y evidente, inmediata e incondicionada.

Pues bien: la *consciencia* (el «darme cuenta» de algo, por ejemplo, de que he afirmado que la luna tiene montañas) implica necesariamente:

a) un *sujeto,* que «se da cuenta». El sujeto (el yo psicológico) de la conciencia.

b) un *objeto,* que es aquello «de lo que nos damos cuenta». Es, pues, el «contenido» mismo de la conciencia. A este objeto llama HUSSERL «*noema*». Sin *noema* sería imposible la consciencia: como BRENTANO enseñó, la consciencia es «intencional»: es consciencia *de algo,* no consciencia vacía; se refiere intencionalmente a algo: al *noema.*

Pero sería un grave error—dice HUSSERL—pensar que el *noema* está «contenido» en la consciencia como los objetos en un cajón. No: el *noema* no se agota en la consciencia, sino que la rebasa. La prueba es que distintas consciencias pueden pensar en un mismo noema (por ejemplo, en el teorema de Pitágoras). Esto prueba que el *neoma* no se agota en una consciencia ni *está* en ella. Está *presente* a ella. Pero ¿dónde existe? En ninguna parte: ni en un mundo celeste (PLATÓN), ni en la mente divina (SAN AGUSTÍN), ni en el cerebro (LOCKE). El noema es un *ser ideal,* y por eso—dice HUSSERL—, no necesita estar en ninguna parte como si fuera un ser real. El teorema de Pitágoras «existía» antes de PITÁGORAS (a esto se opone su discípulo HEIDEGGER).

Esto indica que no hay que confundir el *noema* u objeto de la consciencia con las *cosas,* que son seres reales. Las *cosas* aparecen a los sentidos. A la *consciencia* aparecen las *significaciones* o vivencias significativas, y, mediante ellas, nos referimos a los objetos reales (como la Luna) o ideales (como el *triángulo* o la *justicia*).

Objeto, sujeto y acto de conocimiento (noesis) de aquél por éste, son los tres elementos que componen la estructura de la consciencia.

Ahora bien: el *psicologismo*—dice HUSSERL—comete el error de creer que el *objeto* sólo existe en la consciencia y que el *sujeto* es la misma consciencia. Pero esto es completamente falso; el *noema* no se agota en la consciencia, y la consciencia no es el sujeto, pues sólo existen los *actos de consciencia,* pero no una «consciencia sustantiva», que sería el sujeto psicológico, el Yo (como pensó DESCARTES.

La Psicología estudia el sujeto; las diversas ciencias (Astronomía, Matemáticas...) estudiarán los objetos; la Fenomenología estudia la consciencia pura.

Estudiar la *consciencia pura* es estudiar lo que aparece (= fenómeno) a la consciencia pura. Para esto es necesario superar los elementos que propiamente no se dan como consciencia pura. Esta separación es lo que HUSSERL llama «epojé» (ἐποχή = abstención), pues mediante ella nos abstenemos de afirmar ni negar nada acerca de lo que no se da en la consciencia pura. Así, no negamos que exista la luna: sólo «ponemos entre paréntesis» (*Einklammerung*) la existencia para atenernos únicamente a la consciencia de la luna. La epojé o *reducción fenomenológica* «pone entre paréntesis» al mundo empírico (físico y psíquico), al mundo ideal y al sobrenatural. Se queda sólo con el *Ego transcendental* (que no es el Ego sustancial o psíquico de DESCARTES).

El *fenómeno* que aparece a la conciencia no debe confundirse con el *fenómeno kantiano,* que, al propio tiempo que manifiesta algo, oculta el «noúmeno» o ser en sí. Para HUSSERL, el fenómeno no «manifiesta algo distinto de sí mismo» ni lo oculta: se manifiesta por sí mismo, es todo lo que se revela a la luz de la consciencia.

Pero lo que la *consciencia pura* (es decir, no la consciencia psicológica, sino la consciencia vuelta hacia el fenómeno, tras la ἐποχή) revela son *esencias* (εἶδος, contenidos eidéticos o ideales), no son contenidos empíricos. Esencias o noemas que son intemporales e inespaciales (pues no son *creados,* sino sólo «iluminados» por la noesis) y que se conocen por una *intuición esencial* (Wessenschau) que algunos comparan a la abstracción escolástica.

Las *esencias* son estructuras compuestas por notas o partes que se unen entre sí por relaciones de *fundamentación.*

Según HUSSERL, las partes de un Todo pueden relacionarse entre sí de distinta manera. Pueden ser independientes (como el ojo y el pie) y entonces se llaman *Trozos;*

o dependientes (como el color y la figura), y se llaman *Momentos.* A su vez, los «momentos» son o *notas* (por ejemplo la figura) o *relaciones,* como, por ejemplo, la relación de simetría. Las relaciones pueden ser de *Implicación* (cuando una parte incluye o implica a la otra así, *cuerpo* implica *extensión*) o de *Complicación* (o *Fundamentación*), por ejemplo, «color fundamenta o complica a «extensión», aunque no lo incluye ni es incluído. Según HUSSERL, las relaciones de implicación dan lugar a los juicios analíticos de KANT; las de fundamentación, a los juicios sintéticos *a priori* de KANT.

Las esencias son conjuntos de notas enlazadas por *fundamentación.* La esencia más inmediata es la propia conciencia pura.

Pues bien: la Fenomenología, ante los fenómenos, se propone recogerlos eidéticamente, tal como se dan en las vivencias o actos intencionales de la consciencia pura. Pero para recogerlos «tal como se dan», no puede permitirse la libertad de «decir o pensar» nada sobre ellas, interpretándolos, combinándolos o «construyendo» con ellas. Lo único que se puede hacer entonces es *describirlos,* tal como se nos manifiestan o patentizan a la consciencia.

La Fenomenología como método es la ciencia eidética de descripción de las esencias de las vivencias de la consciencia pura.

4. El idealismo fenomenológico de HUSSERL.

El método fenomenológico se presenta, en principio, como libre de todo supuesto y teoría, y así ha sido utilizado (a veces con modificaciones) por filósofos, psicólogos y hasta médicos.

Pero aunque el método fenomenológico pretende carecer de supuestos, cuando se toma rigurosamente, implica un supuesto decisivo: que podamos conocer ideas directamente, sin por ello entrar en contacto con el ser real. Y este supuesto es, prácticamente, un Idealismo. Pues si el conocer puro no se funda en el ser, estamos literalmente enunciando la tesis del idealismo más depurado.

HUSSERL, de hecho, desembocó en el llamado «Idealismo Fenomenológico». Lo que alcanzamos desde la consciencia (desde el *Cógito*), dirá, no es el *Sum,* sino las *Cogitata.* «*Ego cogito cogitatum*». Ciertamente que su reducción es de tendencia noemática, y por eso HUSSERL no cae en el solipsismo; antes bien, en cada consciencia están presentes las demás consciencias: como si fuesen mónadas leibnizianas. Pero la idea del *ser* a que HUSSERL alcanza es el más depurado *Idealismo objetivo,* afín al idealismo platónico.

5. La Axiología o Filosofía de los valores.

Las ideas fenomenológicas fueron pronto aplicadas a distintas regiones del universo y especialmete produjeron como fruto la *teoría fenomenológica de los valores,* obra principalmente de MAX SCHELER.

Se pensó que las características dadas por HUSSERL al *ser ideal o noema* (ese ser que no existe en ningún lado y que, propiamente, no es un *ser*), convenían admirablemente al reino de los *valores* (y no sólo al reino de las Ideas). Por Ejemplo, la *Belleza* o la *Justicia,* que son «valores», son también seres ideales o noemas. En efecto:

1) No son seres reales, pues aunque existan, como en un «soporte», encarnados en seres reales, éstos pueden destruirse sin que aquéllos se alteren lo más mínimo. Aunque jamás hubiesen obrado justamente los hombres, no por ello dejaría de existir la Justicia. Por consiguiente, los «valores» se distinguen de los seres reales que los encarnan (y que se llaman *bienes*).

2) Tampoco son seres psicológicos, ficciones o deseos míos como defiende el «Psicolofismo». Yo puedo desear o ser agradado por un valor; pero el agrado o el deseo no *crea* el valor, sino al revés: el *valor* crea el deseo o el agrado. La prueba es que muchas veces deseo o me gozo con ciertos valores, aun sabiendo que hay otros valores superiores.

Se llegó de este modo a concebir un mundo o esfera ideal de los valores que propiamente es independiente del ser real; por eso se dice que los valores *no son,* sino que *valen.* La ciencia que estudia el reino de los valores es la Axiología o Estimativa. Además de la Teoría del ser (Metafísica, Cosmología), los axiólogos defienden una Teoría del valor o Axiología (de la que serían parte la Ética y la Estética).

Las propiedades más señaladas de los *valores* son: Intemporalidad, Objetividad y *Polaridad* (es decir, que a cada valor corresponde un valor de signo contrario: si uno es positivo, el otro es negativo, o desvalor. Así, a la Belleza, la Fealdad. A la Verdad, el Error, etc., etc.).

El reino de los valores es amplísimo y rigurosamente jerarquizado: se habla de una «jerarquía de valores». Las principales capas del reino de los valores son éstas: 1. Valores religiosos (Santo-Profano). 2. Valores morales

(Bueno-Malo). 3. Valores lógicos (Verdadero-Falso). 4. Valores estéticos (Bello-Feo). 5. Valores vitales (Sano-Enfermo). 6. Valores económicos (Caro-Barato).

Hasta tal extremo llegan algunos a realzar la autonomía del reino de los valores, y, en especial, de los valores morales, que creen que ellos no sólo son independientes del ser, sino opuestos al *ser supremo*. Así opina NICOLÁS HARTMANN, en cuya *Ética* (1926) sostiene el «ateísmo postulatorio», creyendo que Dios se opone a la libertad humana. Pero estos extremos absurdos han sido seguidos por muy pocos, y, en general, se ha buscado la unidad profunda entre los valores y el ser, eminentemente el ser divino, como fundamento de los valores.

Como precursor de la teoría de los valores se considera a HERMAN LOTZE (1817-1881), que en su obra *Microcosmos* distingue ya entre ser y valor. Los primeros axiólogos fueron psicologistas. Así, TEODORO GUSTAVO FECHNER (1801-1887) el fundador de la Psicofisiología, creyó que los valores estéticos eran procesos psíquicos de «agrado o desagrado». Los neokantianos de Baden G. WINDELBAND (1848-1915), y sobre todo RICKERT (1863-1936), así como EHRENFELS (inspirado en BRENTANO), ya avanzaron en el sentido del *objetivismo axiológico* (ἄξιος = digno, valioso). Pero quien desarrolló plenamente la teoría fenomenológica de los valores ha sido MAX SCHELER, autor de varias obras, entre ellas *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*. SCHELER aplica el método fenomenológico. A la «ética formal» de KANT, que busca la moralidad por la «ley vacía», SCHELER opone la «ética del valor», que es *material,* en el sentido de que no propone leyes vacías, sino «llenas» (de *valores*). Los valores se aprehenden o viven por una intuición emocional (no intelectual, pues la razón pura es muchas veces *ciega* para los valores. Así, un sabio puede ser ateo, o sea, *ciego* para los valores religiosos). Se cita la frase de PASCAL: «El corazón tiene sus razones, que la razón no comprende». SCHELER no cree que los valores morales sean una clase especial al lado de los otros: los valores morales son la «realización de los demás valores». La *Persona* es, para SCHELER, la unidad de los actos intencionales, y la realizadora de los valores.

6. Los orígenes del existencialismo y del vitalismo modernos: KIERKEGAARD, NIETZSCHE, DILTHEY y BERGSON.

La palabra «existencialismo» tiene un sentido muy amplio y con ella se designan doctrinas muy diversas, como las de JASPERS o las de HEIDEGGER. Pero todas ellas convienen en estos caracteres generales:

1) Uno negativo, de oposición a las formas de pensar y sentir «abstractas», que se mueven en el reino de las *esencias,* universales e intemporales, descuidando la «realidad», que es individual, finita y temporal. Así pues, el «exis-

tencialismo» se opone, ante todo, al *idealismo* clásico. Antes que el *Cógito* es el *Sum* lo que debemos afrontar: habría que decir: «Sum, ergo cógito».

KIERKEGAARD, el padre del existencialismo moderno, vió a HEGEL como a su enemigo espiritual más importante. En efecto, HEGEL había dicho que el idealismo no consiste sino en reconocer que «lo finito de la experiencia» no es un ser real (*Lógica,* & X L - C). El idealismo, en efecto, propende a considerar a lo individual y finito como una *sombra* de lo universal, infinito y eterno. Pero KIERKEGAARD poseía el «sentido de la finitud» y de lo temporal. En cierto modo podría definirse el existencialismo, en su forma extrema, como la teoría que sostiene que el *ser verdadero es finito.*

2) Otro positivo, de construcción o presentación de un tipo de ser concreto, real y no ideal, el cual venga a ser el centro de interés y el *Modelo* primario del ser auténtico. Pero este ser no es el *mundo,* como en el positivismo; este ser es el *Hombre:* no el hombre biológico o psicológico, sino el hombre *total* de carne y hueso; definido por características ontológicas singulares: como encarnación de un tipo de ser que unos llaman «*vida*» y otros «*existencia*».

Puede definirse el existencialismo (y el vitalismo) como una dirección del pensamiento que huye del estilo idealista-abstracto de interesarse por el universo, y busca, en cambio, comprender el sentido del ser real y concreto, finito, tomando como modelo al Hombre. Propugna también por una «facultad» cognoscitiva capaz de llegar a comprender la *existencia,* ya que piensa que la razón pura abstracta sólo nos muestra esencias abstractas. En su lugar, introducen una intuición, comprensión o algo semejante.

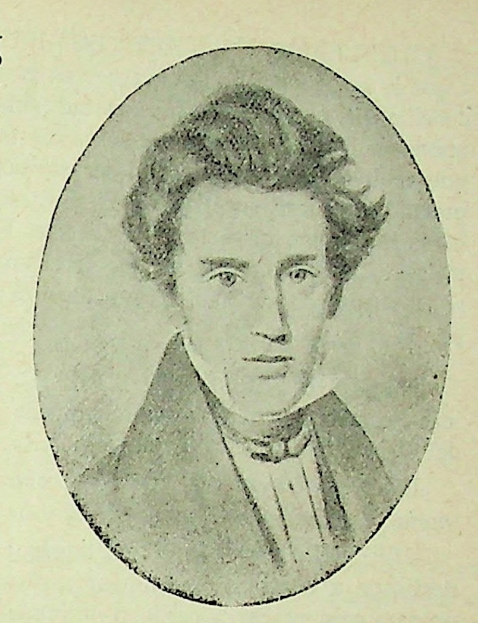
Por esta razón se ha podido decir que SÓCRATES es el primer existencialista, ya que, a diferencia de los jonios o eléatas, se interesó profundamente por el Hombre. También se ha dicho, por esta razón, que SAN BERNARDO estaba más cerca del existencialismo que ABELARDO, cuando aquél se interesaba antes por la conversión de un pecador concreto que por la sistematización abstracta de la Teología.

El verdadero precursor del existencialismo es el danés SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855), espíritu atormentado, cuya obra más conocida se titula: *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación acerca del problema del pecado original.*

KIERKEGAARD se revela contra HEGEL: nada de mantenerse en el campo de la abstracción. Es el ser realísimo, el *individuo humano,* lo que importa. Por eso, KIERKEGAARD toma como modelo a SÓCRATES, frente a PLATÓN.

Sin embargo, KIERKEGAARD estuvo influído por HEGEL, pues admitió su movimiento dialéctico, las contradicciones, que fundan la individualidad. Recuérdese también la teoría de la «Conciencia desgraciada» de HEGEL.

Ahora bien: ¿qué es este individuo para KIERKEGAARD? Es un ser que está presente a sí mismo, y, en sí mismo, conoce la presencia de Dios. «Existir es estar delante de Dios». Pero al sentirse constitutivamente delante de Dios, brota en nosotros la conciencia del *Pecado,* por nuestra absoluta nihilidad y radical finitud. Al tener conciencia del pecado, al saber que somos nadie, nos *angustiamos,* y, entonces, comenzamos a existir como *Individuos*. Al Individuo se llega, pues, no por la Razón fría y abstracta, sino por la angustia.



Sören Kierkegaard.

KIERKEGAARD influyó en España en MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936), autor de *El sentimiento trágico de la vida.*

FEDERICO NIETZCSHE (1844-1900), profesor en Basilea, espíritu genial y desequilibrado, escribió muchas obras, entre ellas: *Así habló Zaratustra, La Voluntad de Poder, El origen de la tragedia* y *Más allá del bien y del mal.*

NIETZSCHE contribuyó notablemente a elevar a primer plano los problemas humanísticos en cuanto tales. Para NIETZSCHE, el hombre es la realidad suprema: es el creador de los valores. NIETZSCHE sostuvo que el Cristianismo había enseñado una moral de esclavos y de resentidos (MAX SCHELER demostró la falsedad de esta afirmación) y que era necesario construir el *superhombre* y el «eterno retorno». Exalta la guerra como fuente de virtudes heroicas, así como a los sentimientos *dionisíacos* (voluntad, vida, música), frente a los *apolíneos* (razón, ciencia, plástica), y cree que en Grecia ya coexistieron ambos, simbolizados por Dionisos y Apolo.

NIETZSCHE influyó grandemente con su idea del superhombre en las teorías racistas alemanas.

GUILLERMO DILTHEY (1833-1911) contribuyó de un modo decisivo a que la preocupación filosófica se concentrara en el ser del hombre. DILTHEY concibe que el ser del *hombre* es radicalmente distinto a cualquier otro ser del universo. Mientras que todos los seres tienen *Naturaleza,* una naturaleza fija que repiten, el hombre es un ser plástico, que tiene «Historia». DILTHEY pretendió realizar, ante las Ciencias Históricas, algo semejante a lo que KANT había hecho con respecto a las Ciencias Físicas: una «Crítica de la razón histórica». La Filosofía busca conocer al hombre, que es historia; al hombre no se le puede conocer «abstractamente», sino «históricamente», *comprendiéndolo* por la *autognosis.*

ENRIQUE BERGSON (1859-1941), judío francés, es uno de los filósofos más brillantes contemporáneos, y puede considerarse como el «último filósofo del siglo XIX y primero del siglo XX».

Entre sus obras destacan: *La Evolución creadora, La Risa, Materia y Memoria, Las dos fuentes de la Moral y de la Religión.*

BERGSON combate al positivismo; cree que la *Razón* es una facultad destinada a construir instrumentos y conceptos útiles para la práctica; pero no para comprender la realidad profunda de las cosas. Pues la razón «solidifica» todo, «congela» la realidad; convierte en esquemas fijos lo que por sí mismo es pura fluencia y duración. Lo que existe, como pensó HERÁCLITO, es puro devenir, sin nada que quede estático. Y esto, sólo por la *Intuición* puede ser comprendido. La realidad suprema es la *Vida,* que es continuo movimiento creador, flujo perpetuo, en el que se despliega un impulso único (el *élan vital*), que, como una explosión creadora, se diversifica en mil formas (insectos, mamíferos, hombre).

Aunque desde campos distintos, también han contribuído a perfilar el ambiente espiritual de hoy el Psicoanálisis de SEGISMUNDO FREUD y la Filosofía de la Historia de OSTVALD SPENGLER. FREUD es autor de la teoría del subconsciente, que sería componente principal de la vida psíquica, manantial ignorado de apetitos y deseos (que, por ejemplo, en los sueños se revelan).

7. El existencialismo y vitalismo actuales: Heidegger, Sartre, Ortega.

MARTIN HEIDEGGER nació en 1889 y fué discípulo de Husserl, a quien ha sucedido en la cátedra de Friburgo de Brisgovia. HEIDEGGER es acaso la figura que más prestigio internacional posee entre los filósofos actuales. Su obra fundamental es *El ser y el tiempo* (Sein und Zeit), de la que, hasta la fecha, no ha publicado más que la primera parte (en 1927). También ha

escrito *KANT y el problema de la Metafísica* y *Carta sobre el humanismo,* donde aclara su concepto de existencia, respondiendo a la interpretación que de la misma había hecho SARTRE.

HEIDEGGER se propone el estudio del ser en cuanto ser; es decir, el tema de la Ontología tradicional. En este sentido, el tema de HEIDEGGER no se reduce al «estudio del Hombre», como ocurre en los demás existencialistas.

Pero HEIDEGGER defiende que para poder comprender el sentido del ser, no podemos proceder al modo de la Metafísica tradicional, comenzando por su concepto abstracto, sino que es necesario enfrentarse con el ser real, el más real y accesible para nosotros, y éste es, según HEIDEGGER, el *Hombre,* si bien considerado desde un punto de vista singular (no, por ejemplo, como animal o como espíritu). *En el Hombre se nos descubre el sentido del ser.* (Véase Lección 25, 1.)

HEIDEGGER somete al hombre a un análisis ontológico por medio del método fenomenológico (si bien entendido de un modo especial), que tiene por fin mostrar los grados de aparición de la idea de ser. Esta parte del pensamiento de HEIDEGGER tiene, en cuanto a su ejecución, gran analogía con la Fenomenología del espíritu de HEGEL; se van exponiendo los diferentes estadios del ser existente hasta alcanzar el último, el de la Metafísica. HEIDEGGER aporta una gran abundancia de análisis «psicológicos». Pues no cree que el concepto de ser—que lo concibe como opuesto a la nada, igual que HEGEL—pueda obtenerse *a priori* como quien obtiene, por construcción mental, el concepto de «decaedro regular». La nada se vive en el hombre, a la manera de KIERKEGAAD: cuando el hombre se angustia, entonces sabe lo que es la nada, y aquí fluye el concepto de ser y aun el ser mismo: *de la nada sale el ser* (el ser del hombre). Adviértase cómo en HEIDEGGER resuenan principios hegelianos, creacionistas y, ahora lo veremos, «realistas».

El existente humano, que es la «existencia» por antonomasia, el ser que «está ahí» (Da-sein) es, pues, el punto de partida de la Ontología heideggeriana. Ahora bien: el *Dasein* no debe concebirse como un «cuerpo» o como un «Yo» cerrado y autónomo, independiente del mundo, como quiere el subjetivismo aristotélico y el solipsismo idealista.

El *Dasein* está fundamentalmente en el mundo: de manera que el mundo es, podría decirse, parte del *Dasein,* tanto como éste aparece como una parte de aquél.

Precisamente está íntima conexión entre el *Dasein* y el mundo es lo que hace que la «existencia» de HEIDEGGER—como la «vida» de ORTEGA—quiera ser un concepto intermedio y superador del Idealismo y Realismo: pues al ser el mundo algo dado por el hombre, se recoge el concepto idealista del mundo como ser que existe en el hombre (principio de la inmanencia), y al conceder realidad al mundo (aunque esto acaso no se logre por estos pensadores) se quiere respetar el realismo. Sin embargo, este realismo es *crítico,* es decir, que no se limita a creer que el «mundo», tal cual nos aparece, existe independientemente de nosotros. Los colores o los sonidos, por ejemplo, no existen sin un ojo o un oído que los perciba. El realismo crítico opuesto al «realismo ingenuo» lo defienden muchos filósofos y físicos actuales. Una forma muy peculiar de presentarse el realismo crítico es el llamado «realismo estructural» (WEYL, EDDINGTON). Según él, el mundo ideal de la Física no es una imagen o copia plástica del mundo real. Podría decirse que estos dos mundos no se parecen en nada, por respecto a sus contenidos; sólo se parecen porque las estructuras formales de ambas son «isomorfas». Esta teoría la defienden también muchos neopositivistas de Viena.

El estar-en-el-Mundo (*In-der-Welt-sein*) es la primera forma en que se aparece el *Dasein* o existencia. Luego, en ella, se descubre la *temporalidad,* mediante la cual se concibe como un ser finito, un ser para la muerte. La angustia (*Angst*) es la forma en que se nos revela definitivamente el sentido del ser.

HEIDEGGER, por esto, no ha pasado todavía al concepto de un ser infinito trascendente (Dios), dejando al Hombre reducido a la condición de un ser puramente finito y contingente que es en sí mismo, sin necesidad de Dios. HEIDEGGER no niega a Dios (no es ateo), pero no trata para nada de Dios en la explicación de Hombre (es «ateológico»).

Quien ha sacado de HEIDEGGER una posición rigurosamente atea es el escritor francés JUAN PABLO SARTRE, que, además de obras puramente abstractas (como *El ser y la nada*), ha escrito novelas filosóficas (*La náusea*) y obras teatrales.

Sartre niega la existencia de Dios: entonces queda como ser más característico el Hombre, porque no tiene esencia, sino sólo existencia. Mientras un reloj o un león tienen una esencia, y por eso—dice—su existencia no es libre, sino que se limita a «realizar el plan esencial», el hombre es *existencia pura,* que debe libremente crearse su esencia, y, de ahí, su perplejidad, angustia y desamparo.

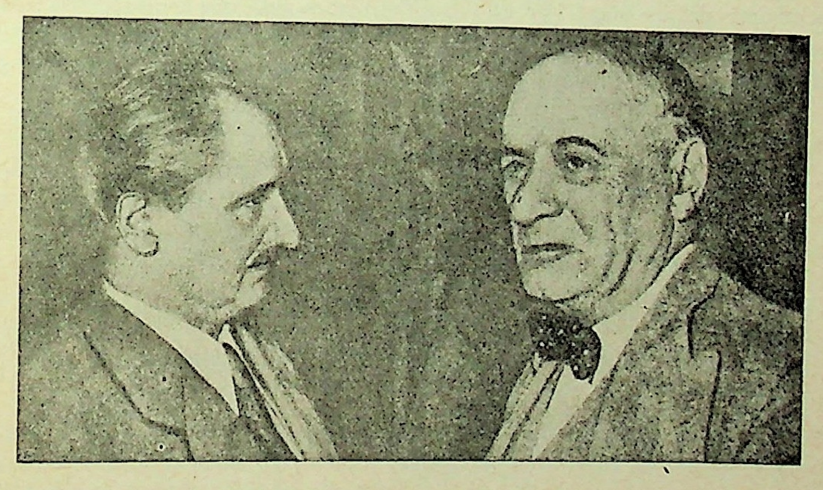
SARTRE define el existencialismo como la doctrina que sostiene que la existencia es antes que la esencia. Entonces—dice HEIDEGGER—yo no soy existencialista (*Carta sobre el humanismo.* Traducida en 1948, poco después de redactada en la revista argentina «Realidad»). En efecto, para HEIDEGGER «existencia» (Dasein) no significa

lo mismo que la existencia tradicional y, por tanto, no tiene sentido decir que en su doctrina la «existencia (en sentido tradicional) precede a la esencia».

JOSÉ ORTEGA Y GASSET nació en Madrid en 1883. Estudió en Alemania con los neokantianos de Marburgo y, vuelto a España, ganó la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Ha escrito varios libros filosóficos, entre ellos: *El tema de nuestro tiempo, Historia como sistema, Ideas y Creencias, Dilthey y la idea de la vida.* ORTEGA fué el promotor de la «Revista de Occidente», que ha traducido al español importantes obras de la ciencia y filosofía contemporánea.

ORTEGA quiere también superar el idealismo y el realismo. La realidad radical (es decir, aquella realidad de la cual las demás brotan como de una raíz, no es la Idea, o la Materia, sino que es la Vida (la vida humana). El tema de nuestro tiempo es el reconocimiento de la Vida como valor fundamental. Todas las demás realidades lo son *en* ella y *por* ella.

La Vida es, pues, para ORTEGA, algo semejante a la «existencia» para HEIDEGGER. La Vida es «un tipo de ser distinto del concepto eleático que ha dominado hasta nuestros días». La vida es un hacerse una «faena»; un sistema de proyectos que han de realizarse libremente.



Martín Heidegger y José Ortega y Gasset, conversando en una de las jornadas del «Coloquio de Darmstadt, 1951».

La Vida no es una «realidad subjetiva». La Vida es un ser intermedio entre el ser del idealismo subjetivo y el del realismo: la Vida es, a la vez, Yo y Mundo (circunstancia). Por eso dice ORTEGA: «Yo soy yo y mi circunstancia» en un sentido parecido al de HEIDEGGER cuando, años después, afirma que la existencia es «estar en el mundo».

La vida, según ORTEGA, sólo puede ser comprendida por la razón, pero no por la razón física o matemática, sino por la *razón vital* (por eso se llama a su doctrina el «ratio vitalismo»).

También se llama a su doctrina «perspectivismo», porque dice ORTEGA que dada cual ve la vida desde una perspectiva distinta. Pero la perspectiva no es una limitación subjetiva (algo así como el fenómeno en KANT), sino más bien una propiedad de las cosas reales: la vida es perspectiva.

TEXTO PARA COMENTAR

«La primera parte de la Filosofía tiene que procurar la elevación del sujeto pensante, a través de los estudios de la Historia, a la plena conciencia filosófica del presente. Los sistemas filosóficos de una época resumen con el sumo grado asequible de universalidad el complejo que está incluído en la estructura del hombre, constituye también la estructura de la época y se extiende desde el conocimiento de la realidad, a través de la valoración y el ideal, hasta el establecimiento de los fines. Por esto la Filosofía es más que pensamiento: es el principio de la formación autónoma de la persona y de la sociedad. Su historia hace visible la sucesión de las posiciones de la vida espiritual del hombre.»

(DILTHEY: *Teoría de las concepciones del Mundo,* IV.)

LECCION XXIV

RESURGIMIENTO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA EN LA ACTUALIDAD

1. La Filosofía perenne desde el Renacimiento hasta nuestros días. BALMES.

El concepto de Filosofía Cristiana es un concepto preciso (véase la Lec. 11) desde el punto de vista abstracto o sistemático.

Desde el punto de vista histórico, la Filosofía cristiana comenzó a tomar forma con la Patrística—especialmente con SAN AGUSTÍN—y se consolidó y adquirió su estructura definitiva por obra de la Escolástica, especialmente con SAN BUENAVENTURA y SANTO TOMÁS, quien, dominando ya todo el pensamiento griego, madurado por ARISTÓTELES, pudo elevarse al más perfecto y completo Sistema filosófico-teológico que haya existido, y que constituye el depósito más abundante de verdades de la *Philosophia perennis*.



Balmes.

La Filosofía perenne, construída bajo las luces de la Revelación cristiana, y expresada ya de un modo eminente por los grandes Doctores escolásticos de la Edad Media, después de una etapa de decadencia

—debida, no a la debilidad de la doctrina, sino a la de los hombres encargados de custodiarla y desarrollarla—volvió a elevarse a las cumbres más altas gracias, sobre todo, a los genios españoles de VITORIA y SUÁREZ (véase Lec. 16). La Neoescolástica española refrendó, y, por así decir, revalidó el vigor de la Filosofía cristiana tradicional, que por ser cristiana es perenne, y por ser perenne es cristiana.

Al advenimiento de la *Filosofía moderna* (Racionalismo y Empirismo), la Filosofía perenne continuó viviendo, en general, con una vida sólida y, si no muy brillante, sí robusta y sana. El ejemplo dado por SUÁREZ influyó notablemente en la sistematización de la doctrina, y los *Cursos* que se publicaron, a lo largo del siglo XVII y del XVIII, fueron muy abundantes.

Al final del siglo XVIII, ante los avances del enciclopedismo revolucionario y de los actos de la masonería, que, sobre todo, fueron los determinantes de la expulsión y aun disolución de los Padres de la Compañía de Jesús de los más diversos países, la Filosofía perenne decayó notablemente. Pero no duró mucho tampoco este estado de postración. Pronto comenzó a hacerse notar la pujanza y energía de la sana filosofía.

Los primeros indicios de restauración los vemos en Italia, país a donde se habían refugiado los Padres Jesuítas expulsados de España en 1767. Allí dejaron una tradición, cuyo primer fruto importante fué las *Instituciones philosophicas*, del P. MATEO LIBERATORE, S. J. (1810-1892). Otros muchos nombres neo-escolásticos florecieron en Italia, tales como: SALVADOR TONGIORGI (1820-1865), TOMÁS ZIGLIARA (1833-1893).

En España la restauración de la Filosofía ha sido llevada a cabo, principalmente, por JAIME BALMES, nacido en Vich, en 1810. Sacerdote ejemplar, se dedicó intensamente al estudio de la Filosofía y de las Matemáticas. También participó activamente en la vida política nacional. En 1844 fundó un periódico en Madrid titulado «El pensamiento nacional». Murió en 1848, cuando todavía se esperaban de él obras espléndidas, a juzgar por las ya producidas. Entre éstas destacan:

El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea, El Criterio, Cartas a un escéptico en materias de religión.

Filosóficamente, las obras más importantes son: *Filosofía Fundamental* (1846) y *Filosofía Elemental* (1847). Traducidas al alemán, contribuyeron a la difusión y estimación de la Filosofía escolástica, muy desconocida entonces.

BALMES, en lo esencial, sigue la Filosofía tomista, si bien aprecia a DESCARTES y LEIBNIZ y toma algunas de sus doctrinas. Con SUÁREZ, niega la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas; con la Escuela Escocesa defiende el «sentido común».

Una figura de gran altura intelectual es la del Cardenal CEFERINO GONZALEZ (1831-1895), dominico, que restauró en España el tomismo más puro.

Con las ligeras indicaciones que preceden, puede ya comprenderse hasta qué punto la Filosofía cristiana, representada de un modo eminente por el escolasticismo, nunca ha dejado de cultivarse asiduamente, manteniéndose, por el contrario, igual a sí misma, en lo sustancial, al mismo tiempo que la Filosofía moderna se desarrolla entre mil discusiones y sistemas filosóficos discordantes.

> La Filosofía cristiana, encarnada de un modo eminente por la Filosofía perenne de la Escolástica, se ha desarrollado fiel a sí misma, a la par que los sistemas filosóficos modernos del racionalismo y el empirismo, se separaban o se unían, combatiéndose los unos a los otros. En la actualidad, se observa un desbordante resurgimiento de la actividad filosófica dentro de los principios de la Filosofía perenne.

2. La labor de los Sumos Pontífices en el resurgimiento de la Filosofía cristiana.

Los Papas han impulsado sabiamente el desarrollo de la sana Filosofía, enseñando su necesidad para el cultivo de la Teología y para la defensa de la Religión de los ataques de la Filosofía anticristiana.

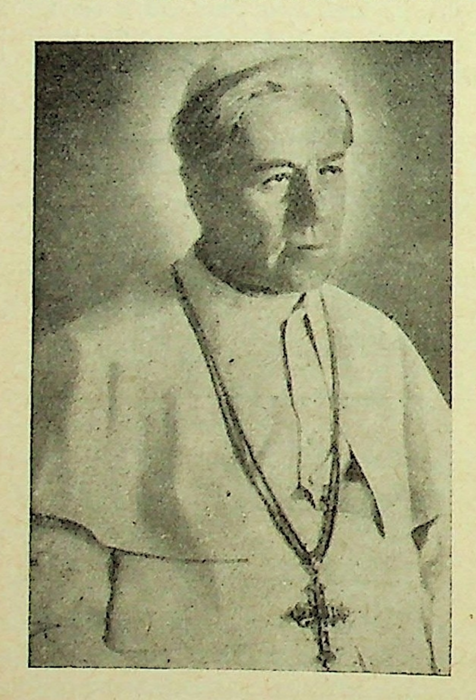
> La Revelación, lejos de apagar el afán de saber filosófico, lo estimula, según la fórmula: *credo ut intelligam.*

PÍO IX (1846-1878) fundó la Academia Filosófico-teológica y señaló a los escolásticos como a los verdaderos guías y maestros a imitar por los filósofos cristianos. En contra del tradicionalismo, que rebajaba exageradamente la función de la razón y la filosofía, dijo: «El método usado por SANTO TOMÁS, SAN BUENAVENTURA y otros escolásticos posteriores a ellos, no conduce al racionalismo, ni fué la causa de que la Filosofía moderna diera en el naturalismo y en el ateísmo.»

LEÓN XIII (1878-1903) fué, sin duda, el Sumo Pontífice que con más empeño ha asumido la empresa de restaurar la Filosofía Escolástica. En la Universidad de Lovaina (Bélgica) erigió una cátedra de Filosofía tomista, y luego un Instituto Superior de Filosofía Tomista, que fué regentado por el célebre Cardenal DESIDERIO MERCIER (1851-1925), y que instauró una corriente de diálogo con las Ciencias y Filosofía coetáneas muy beneficiosa.

DON JUAN ZARAGÜETA, catedrático de la Universidad de Madrid, autor de numerosos tratados de Filosofía, que estudió con el Cardenal MERCIER en Lovaina, ha traído a España esta orientación.

La Encíclica *Aeterni Patris* (1879) constituye una completísima aclaración de los fines y límites de la Filosofía cristiana. La Filosofía debe preparar y defender el camino para la verdadera fe, así como para desarrollar la Teología. Pero en la misma naturaleza del conocimiento filosófico está la limitación, y la sabiduría filosófica debe detenerse ante el misterio. Asimismo, la Filosofía perenne debe recoger lo que de aprovechable tengan los descubrimientos modernos, sin rechazar lo nuevo sólo por serlo, y sin despreciar lo antiguo sólo por su antigüedad.



San Pío X.

SAN PÍO X (1903-1914) fomentó el cultivo de la Filosofía escolástica. En la Encíclica *Pascendi* (1908), condenó los errores del modernismo. Algunos como HERMANN SCHELL y ALFREDO LOISY enseñaban que la Religión consiste en un puro sentimiento; la religión es *inmanente,* y los dogmas son meros símbolos que deben irse cambiando con el tiempo de acuerdo con la evolución de los sentimientos. SAN PÍO X condenó estos errores, mostrando la objetividad y trascendencia de los dogmas, y revalorizando la función del entendimiento sobre el sentimiento. Así, durante su pontificado, la Sagrada Congregación de Estudios publicó (1914) las XXIV tesis doctrinales, que son

expresión del pensamiento de SANTO TOMÁS, y que, con la aprobación de BENEDICTO XV, fueron presentadas a los maestros católicos como norma segura y directiva (1916).

PÍO XI, asimismo, también recomendó vivamente el estudio de la Filosofía escolástica, singularmente la tomista, aconsejando a los profesores de Filosofía que, al explicar a los seminaristas, no siguiesen sólo el *método*, sino también la *doctrina* del Angélico Doctor, regulándose por él de forma que puedan «llamarlo su maestro» (Encíclica *Studiorum ducem*, conmemorativa del séptimo centenario del nacimiento de SANTO TOMÁS DE AQUINO).

Por último, S. S. PÍO XII, nuestro actual Pontífice, puede considerarse como uno de los más grandes promotores del cultivo de la Ciencia y sana Filosofía al servicio de la Revelación. En numerosas ocasiones ha emprendido la valoración y justipreciación de doctrinas científicas modernas, tanto físicas como biológicas, mostrando cuán lejos están, en lo que tienen de ciertas, de oponerse a la dogmática cristiana, invitando a los intelectuales católicos al cultivo de las ciencias más modernas dentro de los principios cristianos. En su Encíclica *Humani Generis* (1952) ha declarado la posición que debe adoptar el filósofo católico en la actualidad, tanto en general, cuanto en particular, con respecto a las teorías evolucionistas y existencialistas. Aconseja no dejarse seducir por las meras novedades científicas, pasajeras como modas intelectuales, y rechaza la opinión de algunos católicos que creen, sin duda de buena fe, que la Filosofía debe de tal modo «adaptarse a los tiempos» que haya de mudar en terminología y en conceptos fundamentales. El Sumo Pontífice recuerda que los conceptos filosóficos fundamentales no pueden variar caprichosamente con los tiempos, y que la Filosofía perenne, adecuadísima al cultivo de la Teología Católica, debe ser la norma y guía de nuestros estudios, lo cual no se opone, antes bien coadyuva, al progreso de la propia Filosofía.

> Los Sumos Pontífices han sido los principales promotores de la restauración y resurgimiento actuales de la Filosofía Cristiana, concebida como un desarrollo de la Filosofía perenne.

3. Perspectivas de la Filosofía cristiana actual.

La Filosofía cristiana desarrolla en el presente todos los diversos contenidos que le incumben, y que pueden clasificarse de este modo:

1.° *Fines ostensivos,* consistentes en la exposición y desarrollo de la Filosofía perenne

a) Bien sea dando a conocer las obras maestras que, al cabo de los siglos, se hacen difíciles de manejar por los intelectuales modernos.

b) Bien sea construyendo y sistematizando, con fines teoréticos y didácticos, las verdades inconcusas de la Filosofía perenne, aplicándola al estado actual de los descubrimientos científicos.

2.° *Fines defensivos,* tocantes a la crítica y defensa de la Filosofía moderna anticristiana. Estos estudios culminan, especialmente, en las investigaciones críticas sobre Historia de la Filosofía, en cuyo campo, armado del ideario de la Filosofía perenne, el filósofo cristiano cosecha abundantes frutos.

3.° *Fines instrumentales,* ordenados al desarrollo de la Ciencia Teológica.



Gabriel Marcel.

En la actualidad, los filósofos cristianos trabajan afanosa y brillantemente en la investigación filosófica, en su triple perspectiva *ostensiva, defensiva* e *instrumental,* dentro de los principios de la Filosofía perenne.

Aunque la Filosofía cristiana se desarrolla eminentemente dentro de la Filosofía perenne, no faltan católicos que buscan la construcción de una Filosofía cristiana inspirada en la Filosofía moderna, tanto idealista como existencialista.

Entre los filósofos cristianos que desarrollan una Filosofía de signo idealista, hay que citar a MAURICIO BLONDEL, autor de la «Filosofía de la acción». BLONDEL sigue el método de la inmanencia y está muy influído por BERGSON. BLONDEL propugna por un conocimiento de carácter intuitivo, que suele llamar «conocimiento concreto», opuesto al pensar abstracto y esquemático. El conocimiento concreto se obtiene en la vivencia de los seres, en su dinamismo o acción, que tiende siempre hacia Dios. Su última obra, *La Philosophie et l'Esprit chretien,* ha sido elogiada, con ciertas reservas, por el Secretario de Estado de S. S. Pío XII.

Entre los filósofos cristianos existencialistas destacan: KARL JASPERS y GABRIEL MARCEL, los cuales también parten del análisis de la existencia humana, pero, en

lugar de considerarla como implantada exclusivamente en el ser finito y contingente, defienden que es esencial al hombre la relación con Dios, con la transcendencia. En este sentido se ha expresado también el español XAVIER ZUBIRI, en su artículo «En torno al problema de Dios».

4. Conocimiento actual de las obras maestras del pensamiento cristiano. La B. A. C.

«Vetera nobis augere et perficere», es el lema de la Encíclica *Aeterni Patris*. Ante todo, es necesario, en efecto, conocer el pensamiento cristiano tradicional, que muchas veces ha sido olvidado y otras ni siquiera ha sido conocido.

Existen todavía en Bibliotecas y Archivos numerosos manuscritos medievales que no han sido publicados jamás y que, sin embargo, contienen abundante y sana doctrina. Tarea del filósofo cristiano es exhumarlos y darlos a conocer. De estos manuscritos, unos son *edita* (o sea, escritos por el propio autor) y otros son *reportata* (apuntes tomados por discípulos). La publicación y fijación del texto de estos últimos, en ediciones críticas, plantea muchas veces difíciles cuestiones filológicas.

Un brillante ejército de investigadores trabaja en la publicación de las obras maestras de la Filosofía perenne, bien sea individualmente, bien «en equipo».

Entre los investigadores y editores más distinguidos citaremos a MANDONNET, O. P., a CLEMENTE BAEUMKER, a MARTÍN GRABMANN, catedrático de la Universidad de Munich y autor, entre otras obras, de *Historia del método escolástico*, y a MAURICIO DE WULF, autor de una *Historia de la Filosofía Medieval*. Muy importante es la obra histórico-sistemática del P. MARECHAL, S. J., *Le point de depart de la Methaphysique*.

Entre las Instituciones consagradas a la exploración y publicación de la Filosofía clásica cristiana, hay que citar:

a) En Alemania. Los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.

b) En Francia. Los *Archives d'Histoire doctrinal et litteraire du Moyen Age*.

c) El Instituto de Lovaina publica *Les philosophes belges*.

d) En España, la más importante Institución consagrada a la publicación manual, cómoda y accesible, dentro del más estricto rigor científico, es la *Biblioteca de Autores cristianos* (B. A. C.), publicada bajo los auspicios de la Universidad Pontificia de Salamanca. En el corto tiempo de su actividad ha desarrollado una labor vigorosa y admirable, ofreciendo, en texto bilingüe, obras de SAN AGUSTÍN, SAN ANSELMO, SAN BUENAVENTURA, SANTO TOMÁS y otros muchos escritores cristianos. Entre las últimas

obras publicadas destaca el hermoso volumen, recién editado, de don DANIEL RUIZ BUENO, *Apologistas griegos* (1954).

5. Sistematización de la doctrina escolástica y desarrollo científico de la misma.

También podemos distinguir entre la actividad personal y la investigación organizada en Institutos o Universidades católicas.

El número de *Cursos* filosóficos, trabajos de investigación, monografías escolásticas, forman legión. Citaremos algunos nombres, entre los más recientes, para dar una somera idea del movimiento espiritual desbordante que la Filosofía cristiana promueve en el presente.

Entre las *Instituciones*, destacan: el *Instituto Lovainense de Filosofía* (Bélgica), la *Universidad católica del Sagrado Corazón,* de Milán, fundada por el P. GEMELLI, ilustre psicólogo; la *Universidad Gregoriana,* de Roma; el *Instituto Católico de París;* las *Facultades de Filosofía de Oña y Sarriá* y la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, etc., etc.

Fruto de estas Instituciones son numerosas publicaciones, en las que se ofrecen importantes investigaciones filosóficas y críticas. He aquí algún título de las revistas más importantes:

1. *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.*
2. *Divus Thomas* (Insbruk).
3. *La ciencia tomista* (de los PP. Dominicos españoles).
4. *Gregorianum* (de la Universidad Gregoriana).
5. *Pensamiento* (de los PP. Jesuítas españoles).

Entre los nombres de filósofos más ilustres, citamos, casi al azar (pues ennumerar todos sería tarea interminable):

1. P. MANSER, O. P., autor de un profundo estudio sobre *La esencia del Tomismo.*
2. J. MARITAIN, que ha escrito cursos de Filosofía de un tomismo riguroso, siguiendo la línea de JUAN DE SANTO TOMÁS. Es muy conocida su obra *Los Grados del Saber.*
3. Entre los lógicos, citaremos a R. FEYS, al P. BOCHENSKI y a J. DOPP, profesor en Lovaina, que cultivan la Lógica matemática.
4. Entre los psicólogos, además del citado P. GEMELLI, O. F. M., podemos citar al P. FRÖBES, autor de una *Psicología Experimental* (2 vols.) y al P. *BARBADO,* O. P., autor de una *Introducción a la Psicología* y *Estudios Psicológicos.*

5. Entre los teólogos, citaremos al P. GARRIGOU LAGRANGE, O. P., autor de una *Teodicea,* y al P. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., autor de una obra en publicación titulada *De Hominis beatitudine.*

Otra multitud de nombres no menos ilustres que los referidos quedan por citar; pero con lo dicho ya se dará idea el lector de la brillante actividad del pensamiento católico, y podrá comprender la siguiente afirmación:

> La Filosofía perenne en la actualidad ha salido de su aislamiento, y, es cada día más considerada y tenida en cuenta por los filósofos no escolásticos, entre los cuales cuenta con muchos admiradores que la estiman, la respetan y hasta llegan a encuadrarse en sus filas.

TEXTO PARA COMENTAR

Las veinticuatro tesis tomistas

I. La potencia y el acto dividen al ser de tal suerte que todo cuanto existe, o bien es acto puro, o bien se compone necesariamente de potencia y de acto como principios primeros e intrínsecos.

II. El acto, por ser perfección, no se limita sino por la potencia, que es capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no existe sino ilimitado y único; y donde es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia.

III. Por esto Dios es el único que subsiste en la razón absoluta del mismo ser, el único simplicísimo; todas las demás cosas que participan del ser tienen una naturaleza que limita el ser, y constan de esencia y existencia como de principios realmente distintos.

IV. El ser, que recibe su denominación del verbo ser, se dice de Dios y de las criaturas de una manera no unívoca ni tampoco del todo equívoca, sino análoga, con una analogía así de atribución como de proporcionalidad.

V. Hay, además, en toda criatura composición real de un sujeto subsistente con unas formas sobreañadidas o accidentes; composición que sería ininteligible si la existencia no fuese realmente recibida en una esencia distinta de ella.

VI. Además de los accidentes absolutos, hay un accidente relativo, esto es,

una relación a algo. Aun cuando esta relación no signifique según su propia razón algo inherente a un sujeto, tiene, sin embargo, muchas veces su causa en las cosas, y, por consiguiente, una entidad real distinta del sujeto.

VII. La criatura espiritual es enteramente simple en su esencia. Pero quedan en ella dos composiciones: de esencia y existencia y de sustancia y accidentes.

VIII. En cambio, la criatura corporal está compuesta, en cuanto a su misma esencia, de potencia y acto; potencia y acto del orden de la esencia que se designan con los nombres de materia y forma.

IX. Ninguna de esas dos partes existe *per se,* ni se produce o corrompe *per se,* ni se incluye en un predicamento sino reductivamente, como principio sustancial.

X. Aunque la extensión en partes integrales se sigue de la naturaleza corpórea, no es lo mismo para un cuerpo ser sustancia y ser extenso. La sustancia, en efecto, de suyo es indivisible; no, ciertamente, a manera de un punto, sino a manera de aquello que se halla fuera del orden de la dimensión. En cambio, la antidad, que da la extensión a la sustancia, difiere de ésta realmente y es un verdadero accidente.

XI. La materia signada por la cantidad es el principio de la individuación, es decir, de la distinción numérica—imposible en los puros espíritus—entre individuos de una misma naturaleza específica.

XII. Esta misma cantidad hace que un cuerpo se halle circunscriptivamente en un lugar y que, por ninguna potencia pueda estar de este modo más que en un solo lugar.

XIII. Los cuerpos se dividen en dos categorías: unos son vivientes y otros carecen de vida. En los vivientes, para que en un mismo sujeto haya *per se* una parte moviente y otra movida, la forma sustancial, designada con el nombre de alma, requiere una disposición orgánica, o sea partes heterogéneas.

XIV. Las almas del orden vegetativo y sensitivo no persisten *per se* ni son *per se* producidas; solamente existen en calidad de principio por el cual existe o vive el ser viviente; y como depende enteramente de la materia, por el mero hecho de corromperse el compuesto se corrompen ellas *per accidens.*

XV. Por el contrario, subsiste *per se* el alma humana, la cual, cuando puede ser infundida a un sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y es de su naturaleza incorruptible e inmortal.

XVI. La misma alma racional se une al cuerpo de tal suerte que es su forma sustancial única, y por ella el hombre es hombre y animal y viviente y cuerpo y sustancia y ser. El alma presta, pues, al hombre todos los grados

esenciales de perfección; además, comunica al cuerpo el acto de existencia con que ella existe.

XVII. Dos órdenes de facultades, orgánicas las unas y las otras inorgánicas dimanan del alma humana por natural resultancia. Las primeras, a las cuales pertenece el sentido, tienen por sujeto el compuesto; las segundas, sólo al alma. El entendimiento es, pues, una facultad intrínsecamente independiente de todo órgano.

XVIII. A la inmaterialidad sigue necesariamente la intelectualidad, y de tal suerte que a los grados de alejamiento de la materia responden los grados de intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es, en general, el mismo ser; mas el objeto propio del entendimiento humano, en el presente estado de unión (con el cuerpo), se circunscribe a las quiddidades abstraídas de las condiciones materiales.

XIX. Recibimos, pues, de las cosas sensibles el conocimiento, mas, como lo sensible no es inteligible en acto, además del entendimiento, formalmente inteligente, hay que admitir en el alma una virtud activa, que abstraiga de las imágenes las especies inteligibles. Por estas especies (inteligibles) conocemos directamente los objetos universales; los objetos singulares los conocemos con los sentidos y también con el entendimiento por un retorno a las imágenes. Al conocimiento de las cosas espirituales los elevamos por analogía.

XX. La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo el apetito; pero elige libremente entre los diversos bienes a ella propuestos como apetecibles por un juicio reformable. La elección sigue, pues, el último juicio práctico, pero es la voluntad quien hace que éste sea el último.

XXI. No percibimos la existencia de Dios con una intuición inmediata ni la demostramos *a priori;* pero sí *a posteriori,* esto es, por las criaturas, arguyendo de los efectos a la causa, es decir: de las cosas que se mueven y no pueden ser el principio adecuado de su movimiento, a un primer motor inmóvil; de que las cosas del mundo proceden de causas subordinadas entre sí, a una primera causa no causada; de las cosas corruptibles, por igual indiferentes a existir o no existir, a un ser absolutamente necesario; de los seres que, según unas disminuídas perfecciones de ser, vivir y entender, más o menos son, viven y entienden a aquel que es suma inteligencia, suma vida y sumo ser; finalmente, del orden del universo, a una inteligencia separada que ha ordenado y dispuesto las cosas y las dirige a un fin.

XXIII. Se señala bien el constitutivo de la esencia divina, en su concepto, diríamos, metafísico, identificándola con la subsistente actualidad del mismo

ser; en otros términos, diciendo que es el mismo Ser subsistente; y esto mismo da la razón de su perfección infinita.

XXIV. Por la pureza misma de su ser se distingue, pues, Dios de todas las cosas finitas. Colígese de aquí, en primer lugar, que el mundo sólo pudo proceder de Dios por creación; en segundo lugar, que la virtud creadora que de suyo primariamente tiene por término al ser en cuanto tal, ni por milagro es comunicable a ninguna naturaleza finita; finalmente, que ningún agente creado influye en el ser de un efecto cualquiera, si no es movido por la Causa primera.

PARTE SEGUNDA

SOLUCIONES DEL PENSAMIENTO CRISTIANO A LOS PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA

LECCION XXV

EL PROBLEMA DEL SER Y EL DEVENIR

1. ¿ Qué queremos significar cuando decimos «ser» ?

Constantemente empleamos la palabra *ser*. Decimos que yo «soy», que «existen» las plantas, que el imperio romano «existió». A todo lo que podemos concebir, le aplicamos necesariamente la idea de *ser:* el ser es el predicado más universal de todos.

Pero no por ello *ser* es un predicado «vago», es decir, insignificante, que por mucho abarcar pierde fuerza y llega a ser un concepto vacío y hueco. Por el contrario, si nos fijamos bien, cuando decimos que *algo existe,* decimos todo: decimos la «mayor cantidad» de cosas que se pueden decir de ese objeto. Basta meditar un poco en lo que significamos en la frase: «yo existo». No afirmo con ello algo genérico o vacío; al contrario, estoy simultáneamente diciendo tal abundancia de conceptos, que casi me producen vértigo al acumularse en tropel en mi entendimiento. Cuando afirmo *yo existo,* estoy a la vez diciendo que existe mi consciencia actual, mi pasado en mí, mi cuerpo, mis proyectos, mi familia y amigos.

> La idea de *ser* es la idea más universal de todas cuantas poseemos; pero no por ello es la más vacía, sino la más rica y abundante en contenidos a los que se refiere concretamente.

Esto no sucede con todas las ideas. Ordinariamente, las ideas, cuanto más genéricas son, se hacen más vacías y «pálidas». Aumenta, eso sí, su extensión, pero su contenido se debilita. Cuando en lugar de decir «icosaedro» digo «figura», inmediatamente se me escapan una porción inmensa de particularidades y detalles interesantísimos, y si me mantuviera solamente en la idea de *figura*, poca geometría podría aprender.

Pero esto no sucede con la idea de *ser:* es tan peculiar, que, pese a ser la más universal de todas, es también la más rica, en el sentido de que no pierde ningún contenido, antes bien, a todos los acoge y ninguno puede escapar a ella, pues dejaría de ser concebible. Pero esto no quiere decir que la *idea de ser* sea un conjunto caótico de todas las cosas. Aunque las designa y abraza a todas, lo hace de un modo unitario. Pero este modo de unidad es distinto del que concierne a los conceptos meramente genéricos, y cuanto más genéricos, más vacíos.

La Filosofía escolástica expresa admirablement esta diferencia diciendo que el modo de unificar utilizado por los conceptos genéricos es el de la *abstracción unívoca,* mientras que el modo de unificar de la idea de ser es el de la *abstracción analógica.* El *concepto unívoco* logra formar unidades nocionales (por ejemplo, la idea de *figura*) a costa de prescindir de las diferencias especiales o particulares (por ejemplo, las diferencias o propiedades del icosaedro). Los conceptos *analógicos,* en cambio, logran unificar sin «prescindir de las diferencias», sino incluyéndolas.

> La idea de *ser* es, por esta razón, la idea que más intensamente acucia al espíritu filosófico; en cuanto que busca conocer lo más universal y lo más profundo de las cosas.

Sin embargo, pese al uso constante que hacemos de la idea del *ser,* en la vida ordinaria y en el pensamiento científico, tenemos que reconocer que no sabemos claramente lo que queremos *significar* con esta idea. La sabemos utilizar, la sabemos emplear, aplicándola o retirándola a las diversas circunstancias, pero cuando se nos ocurre reflexionar sobre lo que decimos al afirmar ser, nos encontramos perplejos. Por esto, es necesario preguntar: ¿Qué sentido tiene la idea de *ser?*

2. El ser y el devenir.

Supongamos que sólo conociésemos un ser simple y que este ser fuera inmóvil. Entonces, no podríamos plantearnos la pregunta anterior: ¿Qué sentido tiene la idea de ser? No tendríamos que preguntarnos nada: veríamos, con una luz deslumbradora, que el *ser es,* y nada más necesitaríamos preguntar.

> Si sólo conociéramos un *ser simple e inmóvil,* el *sentido* del *ser* sería uno solo, y se nos manifestaría por si mismo, con evidencia inmediata y luminosa.

Esto es lo que PARMENIDES supuso: que sólo existe un ser, inmóvil, y, por consiguiente, que no habría problema de ningún tipo, en cuanto al sentido del ser.

Pero la posición de PARMENIDES es hipócrita; su interés es enorme, precisamente porque ha servido para que nos demos cuenta de lo que acabamos de decir: que, si sólo hubiera un ser, no habría problemas acerca de lo que significa el ser; y, por consiguiente, que si el ser plantea problemas, es debido a que existen varios seres, y, en consecuencia, diferentes aplicaciones y sentidos de la idea de ser.

En efecto, basta que el *ser uno e inmóvil* presupuesto tuviera partes (no fuese simple) para que ya pudiéramos decir: la parte A *es;* la parte B *es;* y con ello ya teníamos planteado el problema del ser.

Pero donde con mayor violencia vemos la distinción entre unos *seres* y otros, es decir, *los diversos sentidos de la idea de ser,* es en el hecho del *devenir,* del llegar a ser unos seres que antes no existían, o en el dejar de ser de cosas que existían.

Ante una persona conocida podemos siempre hacer esta reflexión: este ser, que es, para mí al menos, tan presente y destacado, tan completo y pleno, sin embargo hace unos años no existía, y dentro de unos pocos años dejará de existir. ¿Qué quiere decir, entonces, cuando afirmo que esta persona *existe o es?* Es un sentido del ser muy particular: el *ser,* ahí, tiene el sentido de una «presencia» muy nítida y brillante, pero fugaz. Un sentido, por tanto, bien diverso al ser de esencia triángulo, o al ser de Dios, que nunca dejará de existir ni nunca comenzó a ser tampoco.

En el *devenir* (o sea en el movimiento), el entendimiento vive con la máxima intensidad el problema del sentido del ser, debido:

1. A que en el devenir se nos manifiesta la pluralidad de los sentidos de la palabra ser (ya que todo movimiento supone distintos *estados* de un ser, o sea distintas aplicaciones de la idea de ser).

2. A que en el *devenir,* contemplado metafísicamente, estos sentidos se nos presentan totalmente destacados y autónomos, es decir, en sí mismos, comparados, no ya con otros seres, sino con el no-ser. En el devenir, decimos que *un ser* antes no existía y luego dejará de existir. En el devenir, por lo tanto, el *sentido del ser* se compara con la nada, que es su contrario, y, de ahí, la máxima problematicidad y paradoja del sentido del ser.

Cuando comparamos unos sentidos del ser con otros, entonces el problema no es tan acuciante, pues inmediatamente relacionamos unos sentidos con otros, tejiéndolos en una unidad superior. Así, si comparamos los hombres con los animales, o, en el mismo devenir, cuando lo canalizamos físicamente (no metafísicamente) y vemos que el nuevo ser (por ejemplo, el agua) ha «nacido» de otros seres (el hidrógeno y el oxígeno). Es decir, entonces comparamos el sentido del ser agua con el sentido del ser

oxígeno o hidrógeno. Pero si vemos el *agua como ser,* o sea metafísicamente—y no sólo como «materia»—, entonces el oxígeno e hidrógeno aparecen, antes que como seres, como seres que *no son* (agua), o sea como *no-seres,* y por eso decimos que el *ser* (del agua) ha venido del *no-ser.*

En el devenir se nos ofrece la ocasión de comparar el *sentido* del ser con el no-ser, con lo cual, la significación que puede albergar la idea de ser: *a*) se intensifica mucho más ante el entendimiento; *b*) se hace mucho más problemática y misteriosa, puesto que el sentido del ser aparece, no ya sólo en la proximidad de otros sentidos distintos del ser, sino incluso en la proximidad del sentido más opuesto que pueda concebirse: el no-ser.

Esto explica que la especulación filosófica fuera estimulada en un principio por los problemas del movimiento (presocráticos).

3. Lo que buscamos al preguntar por el sentido del ser y del devenir.

Lo que inquieta y asombra al entendimiento es que existan varios sentidos de la idea de ser, que unos seres «no sean» los otros, y que, sin embargo, este «no-ser», lejos de ser algo ajeno al ser, es algo familiar y tan próximo al ser que, en el devenir, el *ser* se nos revela implantado en el no-ser (y hasta puede decirse que *fluye* de él, y vuelve a él).

Por consiguiente, lo que buscamos es comprender: cómo es posible que estos sentidos del ser puedan componerse sin romper la unidad del ser y, en especial, cómo el *ser* puede «relacionarse» con el no-ser (o sea cómo es posible el movimiento por el cual el ser se transforma en no-ser y el no-ser viene a convertirse en ser).

4. Las dos soluciones extremas: Univocismo y Equivocismo de la idea de ser.

Ante el problema de la pluralidad y del movimiento del ser, el entendimiento se inclinará a una de estas dos soluciones opuestas:

A) A atenuar de tal manera la diversidad de los sentidos del ser, que, en el límite, llegue a no advertir más que un sólo sentido del ser. Esta solución es el *monismo del ser.* La idea de ser sería una *idea unívoca.*

El monismo del ser hace inconcebible el movimiento. Pues si existe un solo ser, éste ya no puede moverse: en efecto, si se moviera, deberíamos distinguir al menos dos sentidos al ser: el ser de partida y el ser de llegada. (Nótese que la comparación del ser con el no-ser en el movimiento, surge al considerar a los seres de partida o llegada como no-seres.) Cabría pensar que podríamos comparar directamente el *ser* con la Nada, como si se *crease* por sí mismo o se *aniquilase* por sí mismo también. Pero este pensamiento ni nos conduciría a un movimiento ni siquiera es pensable. Es absurdo que un ser, por sí mismo, surja de la nada sin concurso de un ser infinito que lo cree.

B) A exagerar de tal manera la diversidad de los sentidos de ser, que se llegue a concluir que no existe entre ellos ninguna unidad: la idea de ser sería *equívoca.*

La equivocidad del ser conduce a un *monismo del devenir.* Si cada sentido del ser es distinto en cada momento, no podrá admitirse *nada común* entre los diversos estados de una transformación: sólo existirá la transformación misma. HERÁCLITO formuló este monismo del devenir.

5. Sistemas filosóficos que propenden al univocismo del ser.

Pero no se crea que las formas extremas (PARMENIDES-HERÁCLITO) se imponen siempre en toda su pureza. Es como si el entendimiento, aunque atraído por una u otra tendencia, no se atreviese a llevarla hasta el final. Pero no por ello esa tendencia actúa menos; antes bien, preside las peculiares formas de pensar de los filósofos, da lugar a muchas teorías (v. gr. el mecanicismo) y explica muchas de sus semejanzas. Es a veces difícil advertir qué tendencia está actuando, e incluso nos olvidamos de que actúa alguna. Por eso, la verdadera utilidad de estos dos conceptos del Monismo, se comprende cuando vemos que nos sirve para diagnosticar, ante un sistema determinado, el modo ontológico de pensar que lo preside (por ejemplo, de los filósofos que tienden a borrar distinciones —v. gr., entre esencia y existencia, sustancia y accidente, como DESCARTES— puede decirse que están arrastrados por la tendencia al univocismo del ser).

Como sistemas que se inclinan más hacia el concepto unívoco del ser, citaremos los siguientes:

1. El sistema de PARMENIDES.

2. El idealismo de PLATÓN, en tanto que sólo reconoce un sentido de ser auténtico: el *ser de la Idea.*

3. Algunas doctrinas franciscanas, inspiradas en el platonismo, o movidas por este modo univocista de pensar. Por ejemplo, *la teoría* del ser de DUNS ESCOTO. Cree ESCOTO que el concepto de ser es *uniforme objetivamente:* que posee un sentido objetivo uniforme siempre (a esta teoría se inclina SUÁREZ), en lugar de tenerlo analógico. La teoría de que el ser

es un análogo de *atribución* también propende al univocismo, pues todos los sentidos del ser están sometidos al sentido del primer analogado.

4. El mecanicismo de DESCARTES. Si el ser sólo tiene un solo sentido (o, al menos, tendemos a exagerar su monismo), entonces el *ser* sólo podrá salir de la *Nada* y no de *otros seres* (pues tendemos a admitir sólo los menos sentidos del ser posibles). Como esto es inconcebible, propenderemos a negar el movimiento profundo, sustancial, admitiendo sólo el movimiento superficial, local o mecánico. Esto es lo que hizo DEMÓCRITO y luego DESCARTES.

5. El idealismo moderno. Quiere reducir todos los sentidos del ser a un solo sentido: el *estar presente* al cognoscente, supone un univocismo o monismo del ser.

6. El materialismo, que todos los sentidos del ser los quiere reducir al sentido del ser material.

6. Sistemas filosóficos que propenden al equivocismo del ser.

1. El sistema de HERÁCLITO.

2. Muchos sistemas escépticos. Ya ANTÍSTENES había afirmado que la cópula *es* sólo puede interpretarse entre cada idea y ella misma (predicación idéntica).

3. Los sistemas medievales que de tal modo separaron Dios y el Hombre que declaraban a aquel incognoscible, inefable.

4. El sistema de BERGSON y muchos sistemas existencialistas.

7. El pensamiento analógico cristiano.

Puede decirse que el pensamiento analógico cristiano recoge las exigencias unificadoras del univocismo, sin caer en el monismo, y, por tanto, da cabida a la distinción de los seres y al verdadero movimiento, recogiendo las exigencias del equivocismo, pero sin caer en el absoluto pluralismo y desintegración del ser.

> El ser tiene diferentes sentidos: contra el univocismo; pero todos éstos conservan una unidad analógica, contra el equivocismo.

El ser tiene diversos sentidos: ante todo, el sentido del ser potencial y del ser actual, que ARISTÓTELES descubrió (Lec. 9), pero que sólo el pensamiento cristiano llegó a comprender plenamente, por medio de la idea de la *creación* (Lec. 11). La *creación* es una verdad metafísicamente demostrable, a partir del ser contingente (aunque no a partir del ser necesario, pues Dios es libre al crear el mundo.)

Entre todos los sentidos del ser, media una unidad analógica, que explica la comunidad y armonía del universo, y la idea del movimiento queda concebida en toda su tremenda realidad.

LECCION XXVI

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DEL UNIVERSAL

1. Importancia del conocimiento del universal.

Si reflexionamos un momento sobre nuestros conocimientos científicos, advertiremos inmediatamente la importancia que en ellos alcanza la universalidad. Consideremos estas afirmaciones:

1. Los metales, combinados con los ácidos, producen sales.
2. Las bisectrices de los ángulos de un triángulo se cortan en un punto.
3. Todos los animales mueren.

En el primer ejemplo, hablamos no del sodio o del mercurio, sino de los metales en general: hacemos una afirmación relativa a la idea universal «metal». En el segundo ejemplo no nos limitamos tampoco a afirmar algo relativo a *este* triángulo concreto dibujado en la pizarra, sino que nos referimos *universalmente a todos los triángulos*. En el tercer ejemplo, decimos que es mortal, no ya este tigre, este pájaro o este hombre, sino el animal en general.

Ahora bien: Supongamos que no pudiéramos formular estas proposiciones universales. ¿Qué sucedería entonces?

Ante un cuerpo llamado metal, no podríamos predecir lo que resultaría combinándolo con un ácido. Ante cualquier figura triangular, jamás estaríamos seguros del lugar donde se cruzan sus bisectrices. Ante un viviente, no sabríamos jamás de su futuro.

Pero si no conociésemos las ideas universales, no podríamos formular proposiciones generales. Si no tuviésemos la idea universal del triángulo, no podríamos tampoco decir nada (afirmar nada, por medio de una proposición) acerca de los triángulos. Otro tanto puede decirse del animal o de los metales.

Si no conociésemos los universales, el mundo se transformaría en un caos monstruoso, nada podríamos afirmar con carácter general; nada podríamos prever. En nada podríamos confiar. Más aún, no sería posible estar seguros de nada. El sol que aparece periódicamente, el suelo que pisamos, el agua que bebemos: todo se nos aparecería en cada momento con distintas propiedades y de distinta manera. Un entendimiento humano que no conociera los universales, sería un entendimiento disgregado, víctima de la más espantosa locura.

De aquí puede comprenderse la importancia decisiva de saber:

1. Si efectivamente conocemos universales. Pues pudiera suceder que, propiamente, no los conociéramos, sino que los imagináramos, los soñáramos, astutamente, para poder organizar nuestra vida en el mundo transformándolo, al menos, en una «alucinación coherente».
2. Cómo conocemos los universales.

La escuela tomista enseña que el entendimiento no sólo necesita conocer universales, sino que solamente puede conocer universales. El singular no podría ser ni siquiera conocido por el entendimiento. El singular no accesible, según esta escuela, por la percepción sensorial. Nosotros aquí no necesitamos propiamente resolver esta cuestión para encarecer la importancia del conocimiento de los universales, que ya queda, por lo que precede, demostrado.

Pero, sin embargo, a fin de comprender la verosimilitud de la tesis tomista, basta meditar en este hecho: : cuando queremos describir a un amigo cómo es una persona a quien aquél no conoce, tenemos que recurrir a ideas generales. Por ejemplo, le diremos: es español, joven, alto, etc.; y todas estas ideas pertenecen también a otras personas. Es decir, que, sin recurrir a la percepción, no lograremos transmitirle nuestro conocimiento de la persona en cuestión. Sería necesario enseñarle una fotografía y, sobre todo, «presentárselo»; pero tanto lo primero como lo segundo ya supone una percepción sensible del singular, no un conocimiento intelectual de él.

2. Distinción entre el problema ontológico y el problema psicológico de los universales.

No deben confundirse estos dos problemas:

1) *El problema ontológico de los universales,* que busca averiguar qué tipo de ser corresponde al *universal;* es decir, si sólo existe en mi entendimiento (KANT) o si existe en un lugar celeste (PLATÓN), o si potencial-

mente en las cosas reales (SANTO TOMÁS), o si no existe en ningún lado, más que en las palabras (Nominalismo).

Este es el «problema de los universales», del que se ha hablado suficientemente en las lecciones 13, 14, 15.

2) *El problema psicológico* de los universales, que trata de averiguar si conocemos los universales y de qué manera los conocemos.

Entre ambos problemas—el ontológico y el psicológico—existe estrecha relación, pero son, en rigor, problemas independientes. Así, puede haber quien opine que no existen universales fuera de la mente, pero, en cambio, que éstos son una necesidad del conocimiento, que no puede funcionar sin ellos: tal sería la solución de KANT. Y puede haber también quien crea que existen ontológicamente los universales, como Ideas platónicas incluso, pero que nuestro entendimiento sería incapaz de conocerlos.

Ahora bien: cuando las soluciones ontológica y psicológica no marchan en armonía (como sucede con los casos recién citados), el problema del ser y del conocer está resuelto en un sentido escéptico y negativo. Pues si sólo existen los universales en nuestra mente, nuestro conocimiento sería puramente fenomenal (KANT): propiamente, no podríamos decir que conocemos el ser; esto mismo hay que concluir en el segundo de los casos citados. La unidad del ser no quedaría salvada: estaríamos en el más pleno equivocismo (véase Lec. 25).

> Solamente cuando, a la par, se admite la solución realista moderada, el problema ontológico y la solución positiva al problema psicológico de los universales, podremos salvar el valor cognoscitivo de nuestro entendimiento y la unidad del ser.

3. Las teorías históricamente dadas acerca del conocimiento de los universales.

El hombre es un animal racional. Como animal, tiene sentidos corpóreos (ojos, oídos, tacto, imaginación). Como racional, tiene entendimiento, capaz de aprehender lo inmaterial. Esto supuesto, se comprende que podamos clasificar en tres grupos las teorías acerca del conocimiento de los universales:

Primera teoría: Empirismo. Los universales—dice—se conocen únicamente por los sentidos (v. gr., por la imaginación. La imaginación es, en efecto, un sentido animal. Los perros sueñan: es decir, tienen imágenes, o sea se representan los objetos del mundo en ausencia de la excitación inmediata de éstos).

Segunda teoría: Racionalismo. Los universales—sostiene—se conocen únicamente por la razón.

Tercera teoría: Intelectualismo. Según esta teoría, los universales se conocen gracias al concurso combinado de los sentidos y de la razón.

El intelectualismo, por lo tanto, reúne a la vez las ventajas del empirismo y del racionalismo, sin incurrir en los excesos y exageraciones de cada una de estas teorías por separado, las cuales, empero, sirven para destacar los componentes del conocimiento, y para destruirse la una a la otra, en lo que tienen de exclusivistas.

---

4. Las teorías empiristas y su refutación.

El empirismo afirma que al conocimiento del universal llegamos por sólo el ejercicio de los sentidos.

Las dos maneras más características de exponerse esta teoría son las siguientes: 1.ª La teoría del signo reiterado. 2.ª La teoría de las imágenes medias.

1.ª Teoría del signo reiterado.

Esta teoría ha sido formulada, con ligeras variantes, por OCCAM, BERKELEY y STUART MILL.

Según esta teoría, el universal se produciría en el hombre de la siguiente manera:

Ante un objeto A (conocido por los sentidos) el hombre pone una *señal* M, para acordarse de él. La señal M no tiene, en principio, nada que ver con A (por ejemplo, el ladrón de las *Mil y una noches,* ponía una cruz con tiza en la casa que quería robar). Otras veces M puede tener que ver *naturalmente* con A, pero como pura señal (por ejemplo, el humo es *señal* natural del fuego). Es decir, que la *señal o signo* puede ser convencional (artificial) o natural.

Ahora bien: según OCCAM, BERKELEY y MILL, cuando la señal M, en lugar de emplearla solamente para designar el objeto A, la empleamos también para designar a los objetos (B, C, D..., R) entre los que existe cierta seme-

janza, se transforma, de signo particular, en signo *universal*. Este es útil—dicen—como economía de signos, que abrevia el trabajo mental y lo hace posible.

Refutación. Si un signo M lo aplicamos a varios objetos (B, C, D..., R) totalmente distintos, el signo M jamás será un universal, sino un signo equívoco (como cuando aplicamos la palabra *gato* al felino y al objeto mecánico). Luego entre los objetos (A, B, C..., R) debe haber semejanza. Pero la semejanza, por sí sola, no daría tampoco un universal (el animal conoce también semejanzas: el perro, por ejemplo, se asusta ante la imagen de un brazo amenazador que ve reflejada en un espejo, y que es *semejante* al brazo real). Entre varios objetos (A, B, C..., R), una cosa es advertir la semejanza entre ellas, en virtud de la cual referimos las unas a las otras, y otra cosa es *separar* (*abstraer*) el fundamento de esa semejanza (por ejemplo, la forma, el color), hasta el punto de poderlo *pensar* sin necesidad de pensar en (A, B, C..., R). El universal sólo comienza a existir en este segundo caso.

Adviértase que la separación (abstracción) a que nos referimos es la *total* y no sólo la *formal*, que ya se practica por los sentidos. Abstracción *formal* es cuando sentimos o conocemos una parte *concreta* del objeto como desligada o destacada de las otras partes. Pero esta abstracción, por sí misma, sigue dándonos contenidos particulares o concretos (*este* color, *esta* figura). Abstracción *total* es cuando separamos no una parte, sino el todo (por eso se llama total), pero no porque lo eliminemos o suprimamos íntegramente, sino porque obtenemos de él un concepto que pertenece a todas las partes del objeto—mientras que la abstracción formal da lugar a un contenido que sólo pertenece o se refiere a una parte. Sea el objeto físico: árbol. Si consideramos en él las ramas como separadas mentalmente del tronco, el concepto abstracto sólo a una parte del árbol podemos aplicarlo. Pero si de varios árboles nos elevamos al concepto *árbol* éste podemos aplicarlo a la *totalidad de cada uno de los árboles concretos*. Por eso se llama «abstracto total». (También sobre los abstractos formales concretos podemos formar abstractos totales: v. b. la idea de *rama* o la de *Humanidad*).

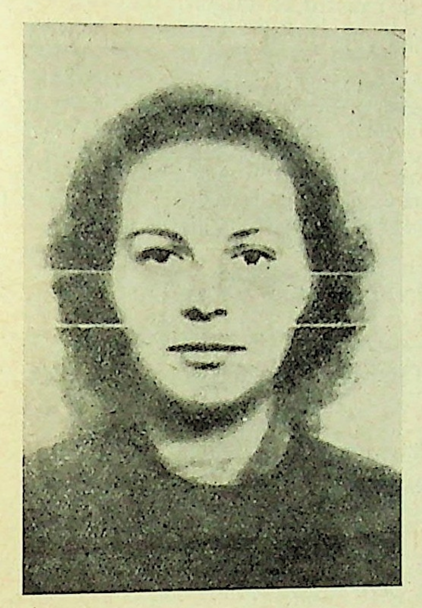
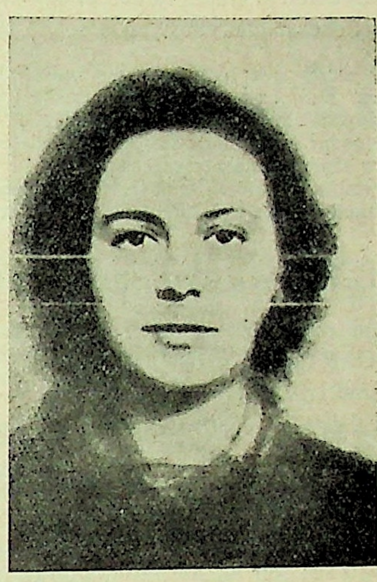
2.ª *Teoría de las imágenes medias.*

Esta teoría se remonta a FRANCIS GALTON (1822-1911) y la prueba más sugestiva que pretende aportar es la técnica fotográfica de las «fotografías medias».

Si tomamos un grupo cualquiera de hombres (por ejemplo, de tuberculosos, de suecos, etc.) y las fotografiamos a igual escala, superponiendo los clichés, obtendremos una imagen media de todas ellas, formada por los puntos de las siluetas que más hayan coincidido. Esta silueta o perfil medio, que se parece a cada uno de los que la han formado, sin ser propiamente ninguno de ellos, sería el *universal*. Los sentidos harían el oficio que desempeñó la superposición de las fotografías en el laboratorio.

Si fotografiamos a la misma escala los perfiles que de Cleopatra se nos han conservado, y superponemos los clichés en el revelado, obtendremos el *perfil medio de Cleo-*

patra. Por cierto, un perfil muy correcto y hermoso, a diferencia de cada uno de los perfiles conservados, que no parecen verificar lo que de la belleza de la reina egipcia cuentan los historiadores.

Cada una de las dos fotografías contiene otras 14 estudiantes suecas de, aproximadamente, veintitrés años. Ambas resultan muy semejantes. (Según D. Katz).

Refutación. La teoría de GALTON sólo prueba que varias cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Si varios objetos son semejantes, es natural que el objeto formado por la semejanza geométrica de todos ellos se parezca a todos.

Si formamos la imagen media de catorce suecos y la comparamos con la imagen media de otros catorce suecos semejantes a los primeros, es natural que las imágenes medias sean semejantes entre sí.

La *imagen media* no es, en modo alguno, un *universal,* sino que sigue siendo una imagen concreta. Para que adquiera su función universalizante, será necesario que la comparemos a cada uno de los objetos reales, y esta comparación ya nos elevaría a lo universal (si logramos la abstracción total). La imagen media, por sí misma, es una imagen más entre las otras, que será muy adecuada a la *idea,* pero no se confunde con ella.

Además, en todo caso (y éste es el supremo argumento contra todas las ideas empiristas), poseemos conceptos a los que no corresponden imágenes adecuadas, como el concepto de miriágono, de causa o de imagen: sin embargo, podemos operar con ellos con absoluto rigor conceptual.

Es cierto que todo concepto universal es pensado siempre en compañía de una imagen. Pero ésta puede ser adecuada (como la imagen media) o inadecuada (como cuando nos imaginamos el *alma* como un vapor blanco). Los conceptos con imágenes inadecuadas no podrían ser derivados de éstas; así, el concepto de «polígono de cinco lados» admite imágenes adecuadas; pero el de «mil lados» ya no. Igual nos imaginamos el de mil lados que el de novecientos noventa y nueve. Sin embargo, podemos demostrar rigurosamente, de cada uno de ellos, distintas propiedades geométricas.

5. Las teorías racionalistas y su refutación.

Las más famosas teorías racionalistas han sido defendidas por PLATÓN, DESCARTES, LEIBNIZ y KANT. También se inclina a esta teoría el *iluminismo* franciscano.

Según PLATÓN, las ideas son innatas. En una vida anterior las hemos contemplado en la vida terrena no hacemos sino recordarlas.

DESCARTES y LEIBNIZ vienen a decir que las ideas (las principales al menos) se desarrollan espontáneamente en el entendimiento: nacen con nosotros (o sea son innatas, no adquiridas), pero se desarrollan con el tiempo, a la manera como se desarrolla la dentición o el cabello.

KANT sostiene que las categorías son *a priori* transcendentales, anteriores a la experiencia, a la que hacen posible.

Refutación del racionalismo.

Los argumentos más importantes en contra del apriorismo son los dos siguientes:

1.° Toda *idea,* por abstracta que sea, lleva imágenes (adecuadas o inadecuadas) concomitantes. ¿Por qué tenía que llevarlas si las ideas fueran puramente efectos del entendimiento?

2.° La lesión de un órgano sensorial acarrea la incapacidad para formar las ideas correspondientes. El ciego de nacimiento no puede tener la idea de los colores.

3.° Argumento metafísico (contra el *iluminismo*): el alma está unida sustancialmente al cuerpo; luego tiene que actuar conjuntamente con él, en su origen, aunque luego las intelecciones puedan ser actos independientes del espíritu.

El apriorismo de KANT sobre el Espacio sufrió un rudo golpe con las geometrías no euclídeas, que demostraron la posibilidad de construir sistemas geométricos científicos fuera del espacio euclídeo, que para KANT era la forma *a priori* de la geometría.

6. La teoría intelectualista.

Según la teoría tomista, el universal es conocido gracias al concurso de estos elementos:

1.° Las imágenes (o *fantasmas*).

2.° El entendimiento agente.

Los sentidos aportan el *material* sobre el que construiremos los universales. La *imaginación* recoge los datos de los sentidos (v. gr. formando «imágenes medias»). Ahora bien: por sí misma, la imagen—que es material—no podría transformarse en la *Idea universal,* que es inmaterial. Para consumar esta transformación hay que suponer una *causa eficiente,* capaz de lograrla: esta causa es el entendimiento agente, que puede compararse con un foco de luz que ilumina a la imagen oscura para arrancar de ella una «proyección» luminosa y espiritual: la «pantalla» sobre la cual se refleja esta proyección es el entendimiento paciente, que recogiéndola, *concibe,* es decir, «da a luz» la idea universal (o *concepto*).

Por esta razón, este *universal* está «potencialmente» en las cosas (ya que de ellas son «copia» las imágenes y de éstas es extraída la Idea). Por eso el *universal* se refiere, de verdad, a lo real (realismo moderado), al propio tiempo que logra elevarse al mundo de lo necesario.

Discuten los escolásticos sobre si la imagen concurre como causa material o bien como causa eficiente (aunque instrumental), o como causa ejemplar.

LECCION XXVII

EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS

1. La existencia y la naturaleza de Dios como problemas filosóficos.

El tema de Dios es la culminación de la Filosofía. La ciencia filosófica llega al tema de Dios por estos dos caminos:

a) La consideración del Mundo y del Hombre, los cuales se nos presentan como injustificados por sí mismos y necesitados de un Fundamento ontológico, que es Dios.

b) La consideración de la Religión, como virtud y práctica de los hombres que se edifica sobre el culto y amor a Dios.

En el primer caso, el tema de Dios da lugar a la ciencia metafísica más elevada, que es la *Teología natural o Teodicea.*

En el segundo caso se constituye la ciencia filosófica llama *Filosofía de la Religión.* (No se habla aquí de Teología dogmática)

Pero la Filosofía de la Religión sólo trata de Dios indirectamente, a través de la Religión por ejemplo, en tanto que Dios es el objeto del culto de latría. (Pero lo que aquí se considera directamente es el *culto* mismo como *acción humana.*)

Algunos filósofos sostienen que la Filosofía sólo puede ocuparse de Dios con ocasión de la Filosofía de la Religión. Esta afirmación exclusivista implica la negación de que el entendimiento, filosofando, pueda llegar al conocimiento de Dios a partir de la consideración del mundo. Y esta negación es formulada por las teorías agnósticas o escépticas. El agnosticismo no niega la existencia de Dios (como el ateísmo); sólo niega que podamos conocerlo. Así, por ejemplo, es agnóstico KANT. Los agnósticos, entonces, que, sin embargo, conservan el amor a Dios, defenderán que sólo a través de la Religión podemos conocer algo de su existencia y de su naturaleza. Esta teoría se llama fideísmo. Hoy día ha sido renovada por algunos «existencialistas cristianos».

Ahora bien: nosotros no negamos, en modo alguno, la Filosofía de la Religión; lo único que negamos es que ésta sea el camino exclusivo para llegar

al conocimiento de Dios. En efecto: basta que no rechacemos el valor transcendente de nuestro conocimiento, y basta que conozcamos la existencia del mundo, para que el problema de Dios se plantee inmediatamente a la Metafísica.

Sería ridículo querer negar el valor transcendente de nuestro conocimiento y, con el Positivismo, sostener que sólo conocemos lo que nos dicen los sentidos. Miremos a nuestro alrededor: ¿qué vemos? Una mesa, una ventana, una ciudad y, por fin, unas nubes flotando en el espacio. Nos representamos inmediatamente todo el mundo material. Este mundo ya no lo ven nuestros sentidos: los traspasa con mucho. Además, nosotros sabemos con certeza que este *mundo* hace mucho tiempo que existe: tampoco esto lo vemos. Y sin embargo, si nosotros nos empeñásemos en afirmar que estas cosas que no vemos no existen, o no las conocemos, todos nos tendrían por locos.

Ahora bien: si conociéramos a Dios inmediatamente y con toda evidencia, Dios no sería un problema: sería, simplemente, un axioma, una proposición inmediata.

Esto es lo que sostuvieron algunos escolásticos. GIL DE ROMA, por ejemplo, dijo que la proposición «Dios existe» es *per-se-nota,* es decir, inmediatamente evidente: tan clara, que no necesita demostración. Algo así es lo que defiende también el ontologismo, desde MALEBRANCHE hasta GIOBERTI y ROSMINI. Según el ontologismo, Dios es la primera idea que la mente conoce: sin ella nada podríamos conocer. Por consiguiente, Dios no necesita demostración, por sernos inmediatamente evidente.

Sin embargo, esta tesis acerca del carácter axiomático de la proposición *Dios existe,* que va de buena fe dirigida contra el ateísmo, prueba demasiado. ¿Cómo podría la razón natural tener una intuición directa, inmediata, del ser infinito, siendo finita? La razón humana sólo puede llegar al conocimiento del ser infinito a partir de las cosas finitas, que son, para él, evidentes.

Pero el conocimiento de las cosas finitas es un conocimiento incompleto, puesto que el ser finito no tiene en sí mismo la razón del ser: la Filosofía, que busca las razones últimas, llega naturalmente al planteamiento del problema de la existencia y de la Naturaleza de Dios.

2. Necesidad filosófica de la existencia de Dios.

Si lo que conocemos es, ante todo, las cosas finitas, y si éstas no tienen en sí misma la razón de ser, es necesario que exista una Razón suprema que explique filosóficamente las cosas finitas. Si esta Razón fuera incognoscible, o

Metaculeo

si no existiera (como sostiene el ateísmo), habría que declarar fracasada totalmente la Filosofía: la Filosofía como ciencia sería imposible. Su impotencia sería tan grande que no merecería el dictado de científica.

> Solamente puede decirse que la Filosofía es una ciencia cuando ha logrado demostrar la existencia de Dios, pues sólo entonces puede dar una explicación última y filosófica del Universo. El agnosticismo y el ateísmo no son filosofía, sino la negación de la Filosofía.

3. Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios.

Las pruebas pueden ser de tres clases:

1.° *A posteriori.*
2.° *A priori.*
3.° *A simultáneo.*

Una prueba es *a posteriori* cuando procede del efecto a la causa. El efecto es ontológicamente posterior a la causa; sin embargo, es lo más frecuente que lo conozcamos antes que la causa. El orden del conocer es, con frecuencia, inverso al orden del ser. Así, por ejemplo, el humo es posterior al fuego, como efecto suyo que es, y sin embargo, muchas veces, lo primero que vemos es la humarada, y de ahí inferimos que existe el fuego que la causa.

Una prueba es *a priori* cuando procede de las causas a los efectos. Por ejemplo, de la observación de la naturaleza de un animal, yo deduzco que tiene que morir. *A priori* puedo también saber que si interpongo un cuerpo opaco entre un foco luminoso y mi ojo, dejaré de verlo: la interposición es causa del eclipse.

A simultáneo probamos algo cuando llegamos a establecerlo a partir de otros principios que no son ontológicamente ni anteriores ni posteriores a él, sino simultáneos. (Por ejemplo, los extremos de una relación de igualdad son simultáneos; no puede ser ninguno anterior o posterior a otro, ya que entonces no habría relación.)

> Es imposible probar la existencia de Dios *a priori;* sólo es posible probarla por argumentos *a posteriori* y, según algunos, *a simultáneo.*

En efecto: para que pudiera haber una prueba *a priori* de Dios debería existir algo anterior ontológicamente a Dios, lo que es absurdo, puesto que Dios es anterior a todo ser. Luego sólo quedan como posibles los argumentos *a posteriori* y *a simultáneo*.

La prueba *a simultáneo* característica es el «argumento ontológico» de SAN ANSELMO, que deduce la *existencia* de Dios a partir de su *esencia* (sin que con ello quiera significar que la *existencia* divina sea anterior a la *esencia* divina, puesto que son simultáneas). Sobre esta prueba ya hemos hablado en la Lec. 13.

Las pruebas *a posteriori* se reducen a los cinco argumentos (cinco vías) que SANTO TOMÁS expuso en la Suma Teológica. Estos argumentos parten todos de la consideración del mundo real en cuanto que, por ser finito, ofrece distintas perspectivas, cada una de las cuales da motivo a un argumento contundente y definitivo.

4. Las «cinco vías».

En el ser finito o creado podemos distinguir:

a) Su actividad.
b) Sus operaciones.

Así, por ejemplo, en el hombre podemos distinguir: su *ser racional* y los *actos racionales*. El operar sigue al ser: primero es el ser, luego la operación de este ser. El ser es más bien estático; el operar es dinámico, es movimiento.

En el ser podemos distinguir: el *ser* en sí mismo (en su razón de ser o existir) y la *duración* de ese ser.

El movimiento consta de tres elementos:

a) Un móvil.
b) Un motor.
c) Una dirección del movimiento. No puede concebirse un movimiento que no se dirija a un fin.

De aquí que resulten estos cinco aspectos del ser finito, cada uno de los cuales da lugar a una vía diferente:

Ser finito...	Como operación..	Como móvil...	Primera vía.
		Como motor..	Segunda vía.
		Como dirección...	Quinta vía.
	Como ser...	En su duración...	Tercera vía.
		En su razón de ser ...	Cuarta vía.

Los argumentos de SANTO TOMÁS constan todos ellos de cuatro fases o momentos:

1) Un punto de partida.
2) El principio de causalidad. Todo efecto tiene una causa eficiente.
3) El principio de que es imposible una serie infinita de causas subordinadas esencialmente.
4) La conclusión del argumento.

La *primera vía* es la siguiente:

1) Existen cosas que se mueven. Esto es un hecho cierto (contra el eleatismo), como consta por los sentidos.
2) Todo lo que se mueve, se mueve por otro.
3) Pero es imposible proceder al infinito en la serie de los motores.
4) Luego tenemos que detenernos en un *Primer Motor Inmóvil,* que es Dios.

La *segunda vía* parte de que existen *causas eficientes* (motores) en el mundo: termina en que tiene que existir una *Causa primera,* que es Dios.

La *quinta vía* parte de que existen fines en todo movimiento de la naturaleza: luego tiene que existir un *Fin último,* que es Dios.

La *tercera vía* parte de que encontremos en la Naturaleza cosas contingentes que pueden ser y dejar de ser: que no tienen en sí la razón de su existencia. Lugo la tienen en otro, hasta acabar en un ser que tiene en sí la razón de su existencia: *Ser necesario,* que es Dios.

La *cuarta vía* parte del hecho de que en la Naturaleza hay diversos grados de perfección en los seres: luego tiene que existir un *Ser perfectísimo* que tenga el grado supremo e infinito. Este ser es Dios.

5. La cognoscibilidad de la naturaleza de Dios.

Las cinco vías nos prueban que existe un *Primer Motor Inmóvil,* una *Causa primera,* un *Fin último,* un *Ser necesario* y un *Ser perfectísimo,* que son todos nombres filosóficos de Dios.

Ahora bien: ¿cómo es Dios en sí mismo? ¿Cuál es su naturaleza?

Hay quien, como MAIMÓNIDES, ha sostenido que no podemos saber nada acerca de la Naturaleza de Dios. Dios estaría tan alejado de nuestro conocimiento que sólo podríamos saber que existe. Lo único que podríamos decir de Él es que es *Incognoscible.* Sólo podemos llamarle *el Incognoscible,* como hizo SPENCER.

Supuesta la teoría de la analogía del ser, es absurda la tesis de que la Naturaleza de Dios sea incognoscible.

En efecto: si el ser es análogo, debe haber al menos una analogía entre *Dios,* que es el Ser supremo, y los seres finitos. A partir del conocimiento de los seres finitos podemos elevarnos al conocimiento de los atributos de Dios por tres métodos distintos:

a) El método de la negación (*vía negativa*). A Dios le negamos todo lo que signifique imperfeción (v. gr. la materialidad). Teología Negativa.

b) El método de la causalidad. Determinaremos ciertos atributos y su existencia.

c) El método de la sublimación. Aplicamos a Dios, en el grado eminente e infinito, las perfecciones que vemos en el Mundo.

6. Los atributos entitativos de Dios: refutación del Panteísmo.

Por estos métodos, y razonando con seguridad, podemos llegar al conocimiento de numerosos atributos o propiedades de Dios, que en Dios están realmente unidos, pero que nosotros, con fundamento virtual, conocemos distintamente, por la razón natural.

Existen atributos, tales como la *Trinidad,* a los que la razón natural no podría alcanzar y que conocemos por Revelación.

Las *cinco vías* nos conducen a un Ser necesario, Motor inmóvil, Ser perfectísimo, etc. ¿Cómo es este Ser en sí mismo? Entre todos los atributos que podemos distinguir en Él habrá alguno que sea el primero (y se llamará *Constitutivo formal*). ¿Cuál es el *Constitutivo formal* de Dios?

Los teólogos escolásticos han opinado en este punto de diversas maneras. Para ESCOTO, el constitutivo formal de Dios es la Infinitud; pero más que atributo es propiedad de todos los atributos. Para OCCAM, el constitutivo formal no puede ser una perfección, sino el conjunto de perfecciones.

Dentro del tomismo hay dos teorías principales:

a) Para JUAN DE SANTO TOMÁS es el *Ipsum intelligere subsistens,* el «noesis noeseos».

b) Para CAPREOLO es el *Ipsum esse subsistens,* el existir puro, sin potencia ni esencia: *Ego sum qui sum.* En Él la esencia es idéntica a su existencia.

En el fondo, estas dos teorías son compatibles, pues una considera a Dios en su Ser (entitativamente) y la otra en su Operación (operativamente).

Ahora bien: fácilmente se demuestra que, además de este atributo *entitativo,* Dios posee otros muchos atributos entitativos, que podemos descubrir por vía de negación. El mundo es compuesto, imperfecto, limitado, mudable, plural. Luego Dios será: Simple, Perfecto, Infinito, Inmutable (y Ubicuo), Uno y «Eterno».

> Como simple corolario de la exposición comparativa de los atributos entitativos de Dios y los del Mundo, se infiere que es absurdo identificar a Dios y al Mundo. Dios no es inmanente, sino transcendente al mundo, en contra del Panteísmo.

7. Los atributos operativos de Dios: Refutación del Deísmo.

Entre los atributos operativos de Dios, en cuanto ser Infinito, está la capacidad de crear de la Nada al Mundo, ya que es la máxima perfección que cabe concebir en una causa: que de la nada pueda producir entes.

Entre los atributos operativos, derivados de la Perfección suprema, resalta la Ciencia divina y, por tanto, la *Providencia* y gobierno del mundo.

> Es absurdo, como quieren los deístas, que Dios no conozca *a priori* los sucesos del Mundo y de la Historia, lo cual no se opone en modo alguno a la libertad humana.

LECCION XXVIII

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

1. El hombre, como problema filosófico característico.

La consciencia de que el *Hombre* constituye un tema especial para la Filosofía, porque él nos plantea un repertorio peculiar de problemas y soluciones, no siempre ha sido tenida por los filósofos.

Precisamente en el comienzo de la Filosofía, el hombre pasó desapercibido, por así decir, para el hombre. Preocupado por los problemas cosmológicos, el hombre no caía en la cuenta de que el sujeto que estaba conociendo filosóficamente el universo no podía reducirse a un ser más entre los otros seres del mundo material. Por eso, los primeros filósofos (los presocráticos) no elaboraron una doctrina especial sobre el hombre; por el contrario, se limitaron a considerar el hombre como un ser más entre los seres. De manera que, si se defendía que todo estaba compuesto de agua, o de átomos, el hombre no sería más que un caso particular de presentarse el principio (ἀρχή) líquido o de agregarse los átomos. La Filosofía del hombre no plantearía más problemas especiales que los que pudiera plantear la «filosofía del león» o la «filosofía de la roca».

Esta teoría, pese a su condición de primitiva y arcaica, ha sido rehabilitada por el Materialismo moderno en sus diversas formas. Todavía existen hoy personas que se dicen «sabios» y que defienden:

a) O bien que el hombre es un caso particular de la agregación de los átomos en sistemas o estructuras físicas, sometidos totalmente a las leyes de la termodinámica (SCHRÖDINGER).

b) O bien que el hombre no es más que un animal, una simple grada de la escala zoológica (Naturalismo neodarwinista).

Ahora bien: a partir de SÓCRATES, la preocupación por el *hombre,* como ente singular, ha sido ya estímulo constante de la Filosofía, que ha dado lugar a la construcción de una ciencia filosófica especial: la *Antropología filosófica.* El hombre, en efecto, es el único ser del universo material que nos

rodea capaz de conocer el universo mismo en su totalidad, y, por lo tanto, el ser que, además de ser un ente material entre los demás, tiene un espíritu inmaterial.

> Si el hombre es un ente peculiar entre los seres del universo material, ya que, además de corpóreo, es espiritual, requerirá una ciencia filosófica especial, que se llama Antropología filosófica.

Algunos filósofos llegan a exagerar hasta tal punto la importancia filosófica del problema del hombre, que se desinteresan por todos los demás problemas, y hasta declaran que la única tarea filosófica es el conocimiento del hombre. Así, muchos existencialistas. Esto es para nosotros una exageración.

2. Clasificación de las teorías dadas sobre el hombre.

Conviene tener una clara idea de las más importantes teorías formuladas sobre el hombre, a fin de darnos cuenta del lugar que ocupa la que aquí vamos a defender y hacer que resalte más su certeza, al igual que la luz brilla más entre las sombras.

Podemos clasificar las teorías sobre el hombre en dos grupos principales: Monistas y Pluralistas, según que admitan que el hombre consta de una sola sustancia o bien de más de una.

Las teorías monistas son, o bien *materialistas* o bien *idealistas,* según que sostengan que la esencia del hombre es una sustancia material o bien una sustancia espiritual.

Los *materialistas* consideran que el hombre no es más que un agregado de átomos, y sus pensamientos no son más que «secreciones del cerebro» —así como el jugo gástrico es una secreción del estómago—. El *materialismo* fué defendido en la antigüedad por DEMÓCRITO y los epicúreos. Modernamente, por HOLBACH, MOLESCHOTT y SCHRODINGGER.

Los *idealistas* exageran hasta tal punto su posición antimaterialista que llegan a decir que el hombre no tiene materia; que la «materia» es una pura «proyección» de un espíritu interior, una representación objetiva (SCHOPENHAUER, BERKELEY).

Las teorías *pluralistas* sostienen que el hombre es un ser compuesto de sustancias (o principios sustanciales) heterogéneos. Las doctrinas pluralistas pueden ser *exageradas* (cuando afirman que estos principios son sustancias

completas de por sí y se unen externa o accidentalmente en el hombre) o *moderadas* (cuando sostienen que los distintos principios sustanciales no constituyen, aisladamente tomados, sustancias completas, sino incompletas, completándose precisamente en la sustancia completa que es el hombre).

Además, las teorías pluralistas pueden ser: *Dualistas, Trialistas o Multiplicistas,* según que defiendan que el hombre está formado por dos sustancias, por tres o por múltiples.

Entre las *dualistas,* citaremos las teorías de ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS y la de DESCARTES. Entre las trialistas, la teoria de JUAN LECLERC (muerto en 1736), que sostiene que, además de alma y cuerpo, hay que suponer en el hombre un «mediador plástico» —que sería una sustancia intermedia, incorpórea, pero sin conocimiento— capaz de explicar su enlace. También son trialistas las teorías que sostienen que el hombre, además de alma y cuerpo, está dotado de «Espíritu», superior al alma (así L. KLAGES). Por último, entre las teorías multiplicistas, citaremos la teoría de las mónadas de LEIBNIZ y la de las *formas múltiples* de la Escuela Franciscana.

3. Crítica de las teorías monistas y multiplicistas.

Las teorías monistas, tanto materialistas como idealistas, son insostenibles. En el *hombre* no podemos negar el cuerpo ni el espíritu, y esto, sencillamente, porque la experiencia nos lo notifica así, y no es legítimo desoír sus informes.

Las teorías multiplicistas, asimismo hay que rechazarlas:

a) La teoría del «mediador plástico», pues nos conduciría a un proceso *ad infinitum.* Si para enlazar A y B, porque no comprendo como se unen, recurro a un medio C, comoquiera que tampoco comprendo cómo se enlaza C con A y con B, tendría que introducir otros mediadores, C′ y C″ para enlazar (A, C) y (D, C), y así sucesivamente.

b) La teoría multiplicista la rechazamos por ser una complicación inútil en la teoría del hombre, que puede explicarse con un *dualismo* rectamente entendido. «No hay que multiplicar los entes sin necesidad.»

> El dualismo sustancial moderado es la única teoría que soluciona satisfactoriamente los problemas filosóficos que el hombre plantea.

4. Dualismo exagerado (teoría del paralelismo psicofísico).

El *dualismo exagerado* concibe al hombre como un compuesto de dos sustancias (corporal una, espiritual la otra) o, al menos, de dos órdenes independientes, cada uno de los cuales actúa y opera autónomamente por respecto del otro. Entre los defensores de esta teoría se destacan, entre los antiguos, los pitagóricos y platónicos; entre los modernos, DESCARTES y ESPINOSA. Entre los más recientes, los paralelistas (WUNDT, MÜNSTERBERG).

Creían los pitagóricos que el *alma* es una sustancia espiritual que está encadenada al cuerpo, que viene a ser su cárcel. Las almas buenas logran liberarse, con la muerte, del cuerpo; las almas perversas se reencarnan al morir en otros cuerpos, incluso de animales (*metempsicosis*). DESCARTES concibió al hombre como compuesto de dos sustancias (*res extensa* y *res cógitans*) totalmente autónomas, aunque entran en contacto a través de la glándula pineal. Pero la unión entre ellas es accidental, no sustancial. ESPINOSA inició la teoría del paralelismo psico-físico. Según esta teoría (defendida metodológicamente por WUNDT, 1832-1920, creador en 1878 del primer Laboratorio de Psicología experimental), el orden de los fenómenos psíquicos es autónomo, así como lo es el orden de los fenómenos fisiológicos. Cada fenómeno psíquico tiene una causa psíquica, así como cada fenómeno fisiológico tiene una causa fisiológica. Lo que sucede es que a cada fenómeno de una serie le corresponde uno de la otra, y hasta cabe una «interacción» psicofísica del alma en el cuerpo y del cuerpo en el alma.

Refutación del dualismo exagerado.

Entre los varios argumentos que existen en contra del dualismo exagerado, citaremos aquí los siguientes:

1.° El dualismo exagerado no explica la unidad admirable que existe en el hombre y que testifica la consciencia.

2.° Al dualismo exagerado se oponen todas las razones que daremos en favor del dualismo moderado.

5. El dualismo moderado o teoría de la unidad sustancial.

La teoría de ARISTÓTELES, que SANTO TOMÁS perfeccionó de un modo definitivo, consiste en un dualismo moderado.

Según él, tanto el alma como el cuerpo son sustancias incompletas, que buscan completarse en una sola sustancia completa, que es precisamente la sustancia del hombre real, la sustancia humana.

Ahora bien: el alma humana es espiritual, como se prueba, principalmente porque es capaz de conocimientos superiores y de reflexiones sobre sí misma.

> Lo que es capaz de conocer el ser inmaterial no puede ser de naturaleza material.

Pero si el alma humana es espiritual, será simple (es decir, carecerá de partes integrales y extensas, aunque puede tener partes entitativas, a saber: la existencia y la esencia) y, por tanto, incorruptible (inmortal). Asimismo, por ser espiritual, el alma humana es *subsistente,* es decir, que puede existir separada del cuerpo, si bien, por ser sustancia incompleta, sólo alcanza su plenitud cuando está unida al cuerpo, que le proporciona sus instrumentos y objetos adecuados. (Naturalmente, aun unida al cuerpo, el alma espiritual puede ejercitar operaciones sin concurso del cuerpo; así los actos de conocimiento superior y los de la voluntad.)

> La unión profunda entre el alma y el cuerpo, que testimonia la experiencia, se explica admirablemente por medio de la teoría hilemórfica, según la cual el alma racional es la forma sustancial del cuerpo, y el cuerpo es la materia.

Ahora bien: las consecuencias que se deducen de esta teoría son abundantísimas, y todas ellan concuerdan con la experiencia y con la Revelación, lo que demuestra la verdad de la teoría tomista. Expondremos las más destacadas de estas consecuencias:

1.° La información no circunscriptiva. Como el alma es *simple,* es absurdo que esté «superpuesta» al cuerpo, extendida por sus partes y uniéndose a él «parte a parte». Si el alma está presente en una parte del cuerpo, deberá estar totalmente (no parcialmente, pues no tiene partes). Por eso se dice que el alma está «toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes». Este modo de estar un ser en otro se llama «no circunscriptivo».

2.° El hombre es racional. Es decir, ni es un cognoscente puramente *intuitivo,* como los ángeles, ni es un cognoscente puramente sensitivo, como los animales. Su conocimiento es *discursivo* (= racional), según lo cual saca unas verdades de otras, sucesivamente. Esto supone un conocimiento inferior por respecto a la ciencia divina o angélica, pero es un conocimiento inmensamente superior al meramente sensorial de los animales.

3.° El alma humana es inmortal, pero no puede reencarnarse en otros cuerpos (contra la metempsicosis), por ser forma sustancial.

El dualismo moderado nos ofrece la imagen sublime del hombre como un ser que, formando parte del universo material, es, sin embargo, lo más noble, por tener un espíritu que, al no estar sometido a las inexorables leyes de la materia, hace al hombre un ser libre, capaz de labrarse una vida eternamente feliz.

LECCION XXIX

EL PROBLEMA MORAL, JURIDICO Y POLITICO

1. El orden moral.

Es un hecho de experiencia (un hecho *positivo)* la existencia de un orden moral. Los hombres consuman actos, acometen empresas, refrenan impulsos; ahora bien, todo este conjunto de fenómenos no es caótico y arbitrario. Ante la mera observación, vemos que estos fenómenos tienden a producirse de un modo y no de otro, según las sociedades y los tiempos; otros, en cambio, son comunes a todos los hombres. Estos fenómenos humanos, en tanto que no son ocasionales, sino regularmente verificados por los hombres, se llaman *costumbres,* y de aquí que denominemos *morales* a las ciencias de las costumbres (*Mos, oris* = costumbre).

Los actos humanos están, pues, sometidos a un orden; pero este orden puede considerarse no sólo desde el punto de vista histórico, descriptivo o psicológico, sino también desde el punto de vista general y verdaderamente filosófico. La consideración descriptiva, psicológica o histórica de las costumbres y actos humanos es propia de las Ciencias positivas, no filosóficas. La consideración *general,* que inquiere las últimas razones y propiedades del orden moral, es el objeto de la Filosofía Moral (que comprende, como partes suyas, a la Filosofía jurídica y política).

2. El orden moral y el orden metafísico.

Ahora bien: al considerar, con interés último y general, los actos humanos, descubrimos en ellos una propiedad importantísima y constitutiva: que todos los actos humanos tienen una cualidad o *tono moral,* según la cual pueden dividirse en dos clases: *buenos* y *malos.* Todo el mundo, por degenerado que se encuentre, tiene el sentido de esta cualidad de los actos humanos y conoce que el acto que va a consumar es bueno—en cuyo caso siente una

inclinación a realizarlo—o es malo—y entonces la conciencia le aconseja el omitirlo.

Esta *cualidad moral* no es una cualidad superficial, una propiedad más entre otras mil que convengan a las acciones de los hombres. Precisamente por ser una cualidad que se inserta en el *mismo ser* del acto humano (puesto que por de pronto se inclina el hombre a darle el ser o a negárselo), la bondad o malicia puede ser llamada la propiedad moral fundamental. Por eso, cuando hablamos de *moralidad* nos referimos, por antonomasia, a esta cualidad de los actos humanos; y la Filosofía moral tiene por objeto, ante todo, la Moralidad.

Ahora bien: si nadie discute, en verdad, la *existencia* de la Moralidad (del orden moral, en sentido estricto), no sucede lo mismo en lo que se refiere a la explicación del ser de la moralidad: éste es el problema moral, que plantea estas dos interrogaciones principales:

1.ª ¿Por qué existe la moralidad? Es decir: ¿Por qué los hombres se sienten moralmente inclinados a obrar más bien de una manera que de otra?

2.ª ¿Cuál es, en concreto, el contenido de esta tendencia, es decir, el código de acciones buenas y el conjunto de acciones malas?

El entendimiento más torpe y vulgar podría advertir la importancia de estas cuestiones, cuya investigación incumbe a la Filosofía moral. Importancia no sólo especulativa, sino también práctica, que hacen de la Filosofía moral la coronación del saber filosófico y explican que muchos filósofos hayan incurrido en la exageración de considerar a la Filosofía moral como la única ciencia filosófica.

Vano sería querer responder a estas cuestiones, como hace el Positivismo, sin el auxilio de la Metafísica, así como de las nociones metafísicas fundamentales (fin último, concepto de Bien y otros análogos). Es en la construcción de la Filosofía moral donde el pensamiento cristiano, orientado por los principios supremos de la verdadera Metafísica, ha obtenido los éxitos más señalados. Pues ni el mismo ARISTÓTELES consiguió una ejecución perfecta del programa de la Filosofía moral, debido a su desconocimiento de algunas verdades importantísimas, que, aunque en sí mismas son filosóficas, sin embargo, no pudieron ser descubiertas hasta que actuó la luz de la Divina Revelación. (Véase Lección II.)

3. Estructura del orden moral.

¿Cómo explicar las causas últimas por las cuales el hombre se siente inclinado a obrar moralmente? He aquí la explicación filosófica, a partir de la Metafísica del acto y la potencia, tal como SANTO TOMÁS la desarrolló, perfeccionando los conceptos aristotélicos.

Todos los seres de la Naturaleza son seres que se mueven (es decir, entes que pasan de la potencia al acto). Pero el movimiento exige causas intrínsecas—material y formal—y causas extrínsecas—eficiente y final—. Sin la causa eficiente que mueve a la potencia, jamás podría salir un movimiento; y como las causas eficientes, a su vez, si son causadas, necesitan de la acción de otra causa para causar, siendo imposible la serie infinita de las causas, es de toda necesidad admitir una *Causa Primera* que en todo momento determine que las demás causas causen. Pero, aun teniendo «preparada» la causa material, formal y eficiente, si no dispusiéramos de una dirección (o causa final) que marque el sentido de aplicación de la causa eficiente, el movimiento no se produciría. Es por esta razón por lo que hay que decir que todos los seres que se mueven tienden hacia un fin; y como no cabe tampoco una serie infinita en la subordinación de los fines (ya que, automáticamente, todo quedaría paralizado y caótico), hay que concluir que todos los seres están movidos por el Fin Supremo, que es Dios. Como el Fin es aquello hacia lo cual todos tienden *(id quod omnia appetunt)* y el Bien se define del mismo modo, de aquí que pueda decirse que el Fin es la misma perfección o bien del ser que a la vez es apetente (por tener el *ser* y, por tanto, tender o apetecer a un fin) y apetecible (en lo que tiene de ser positivo).

> Si todos los seres tienden necesariamente hacia su Fin (y hacia su Fin supremo), existen diversas maneras de tender hacia esta finalidad.

La primera es la propia de los seres que no están dotados de conocimiento: éstos buscan su fin de un modo ciego. La segunda es la característica de los entes dotados de conocimiento (sensitivo o racional). En estos seres, por su naturaleza, el *apetito* sólo se estimula con conocimientos previos (así, el perro *desea* comer después de haber visto o apetecido el alimento). Este

apetito, que se estimula gracias a un conocimiento previo, se llama *apetito elícito.*

El hombre, cuyo conocimiento es racional, está por ello dotado no solamente de apetito elícito, sino de *apetito elícito libre,* debido a que puede elegir los medios concretos (dada la naturaleza abstracta y universal de sus conocimientos). Ciertamente que no siempre el hombre actúa como tal; por ejemplo, a veces comete actos sin plena intervención de la razón. Entonces, estos actos, aunque son del *hombre,* no son *humanos,* propiamente dichos. Pero aquí nos fijaremos en los *actos humanos.*

No debe creerse que los *actos humanos* (voluntarios) sean actos caprichosos o arbitrarios, no sometidos a ningún fin. El hombre, como todo ser, es atraído por el fin último (que es la Gloria objetiva de Dios). Hasta tal punto es esto cierto, que la voluntad humana no puede dejar de desear el bien, y todo lo que desea, lo desea bajo la razón de *bueno* (por ejemplo, aun lo malo, como el suicidio, lo desea bajo la razón de «modo útil, bueno, de eliminar mis sufrimientos»). Ahora bien: la voluntad también puede cometer *actos voluntarios libres.* Pero, en cuanto son seres, tenderán necesariamente hacia el Fin. También hay aquí una *necesidad,* pero ya es *necesidad moral* (no física), que *obliga* (moralmente) a obrar el bien y evitar el mal.

Consideremos ahora, con algo más de detalle, la naturaleza del Fin último, que es Dios. Por un lado, Dios es razón de las esencias de las cosas (causa ejemplar de las mismas). Desde este punto de vista (Dios como entendimiento), las ideas ejemplares son eternas, y asimismo lo son también las esencias. La naturaleza de estas esencias, en cuanto fundada en Dios, es la *Ley eterna* de las cosas.

Por otro lado, Dios es, por su Voluntad creadora, principio de la existencia de los seres del mundo y, por tanto, *Fin* de estos seres creados por El. Apliquemos estos conceptos a los seres finitos (creados) y, en especial, al hombre, que obra libremente. Veremos que, por un lado, en cuanto el hombre tiene una *esencia* (imitación de la esencia divina), existe un modelo inequívoco para que su acción libre se ordene a la realización de un tipo de ser y no otro, es decir, que existe una *norma última constitutiva* de la moralidad de las acciones (la *Ley eterna*), que nos permite afirmar la realidad de un criterio seguro de lo bueno y de lo malo. Ahora bien: en tanto que el hombre tiene una *existencia,* no necesaria, sino debida a la Voluntad de Dios, así también tenderá hacia su fin y se sentirá ligado (obligado) hacia este fin en virtud no de su propia esencia (como algunos pretenden, con TAPARELLI), lo que conduciría a declarar autónomo al existente humano, sino en virtud de la *Voluntad divina,* que le ha dado su existencia y, por tanto, el prin-

cipio de la tendencia y obligación. Así, pues si la norma constitutiva de la moralidad se funda en el Entendimiento divino, la obligatoriedad de esta norma (o norma preceptiva o práctica de la moralidad) se funda en la voluntad divina.

Estos principios remotos de la Moralidad, en tanto que son participados por la naturaleza humana, se llaman, respectivamente, *Ley natural* (que se revela a la razón práctica) y «sentido moral» o consciencia de la obligación.

Con lo que precede, se comprenderá que lo que convierte a la *acción libre* del hombre en una *acción moral* no es algo «exterior» sobreañadido a esa acción libre, sino la misma relación (transcendental) del acto libre a la norma de moralidad. De la libertad se infiere la responsabilidad de la persona y la imputabilidad de los actos libres a quienes los cometen.

De aquí se infiere también la refutación del *utilitarismo* y de la *moral formal* de KANT. El *utilitarismo* preceptúa desear el bien útil, a nosotros mismos o a los demás. Pero la utilidad es una condición subordinada que no tiene razón en sí misma y no explica las razones filosóficas de la moralidad. El formalismo de KANT enseña el cumplimiento del deber por el deber: la obligación sería antes que el deber concreto. Nosotros sabemos que la obligación se funda en la Voluntad divina, que a su vez está mensurada por el entendimiento. Además, si nosotros obramos moralmente, no es por una tendencia formal, sino porque *materialmente* esa tendencia está promovida por la atracción del Fin útil. Por eso llamó SCHOPENHAUER al precepto de KANT «concha sin carne».

4. Las virtudes.

Las potencias superiores (entendimiento y voluntad) están indeterminadas hacia sus objetos, y por eso pueden desviarse de ellos; por esto también son susceptibles de adquirir ciertos *hábitos* que les inclinan hacia su fin propio y que se llaman *virtudes* (si este hábito la desvía, se llaman *vicios*).

Pero como el apetito elícito sólo puede desarrollarse con el concurso del entendimiento *(Nihil volitum nisi praecognitum)*, de aquí que las virtudes ordenadas a la moralidad sean:

a) O del entendimiento *(prudencia)*.

b) O de la voluntad, bien sea cuando se ordena a acciones propias, pero que se refieren a los demás *(justicia)*, bien sea cuando se ordena a sí mismo, reprimiendo las pasiones *(templanza)* o impulsándolas *(fortaleza)*.

El estudio de las virtudes constituye la materia propia de la Filosofía moral.

5. La justicia y el problema jurídico.

La justicia se refiere a *los otros,* como un *deber* hacia las otras personas. De tres maneras puede tener lugar esta referencia:

a) De una persona a otra persona (por ejemplo, si una persona me ha prestado un servicio, yo tenderé, por la virtud de la justicia, a compensárselo). Esta es la *justicia conmutativa.*

b) De una persona a la comunidad de personas. En la sociedad, cada persona tiene *que dar algo* a la comunidad; ésta es la justicia «general o legal».

c) De la comunidad a la persona. La comunidad debe dar a cada persona lo que le corresponde según su función social. Esta es la *justicia distributiva.*

El Derecho.

La virtud de la justicia *obliga* a dar algo (lo *justo,* o el *ius* o «derecho material») a otras personas. A éstas, correlativamente, corresponde el *Derecho* a reclamarlo (y este Derecho se llama *dominativo* o subjetivo).

El derecho a la justicia conmutativa es la facultad legítima de exigir, poseer o deshacer algo como propio.

El derecho a la justicia legal es la facultad moral de la comunidad perfecta para exigir de sus miembros lo necesario para su fin.

El derecho a la justicia distributiva es la facultad de los miembros de la comunidad perfecta para reclamar lo que les corresponde en la vida social.

En cuanto que el derecho está regulado por leyes escritas, se llama derecho objetivo.

Corolarios:

1.° Por naturaleza, es antes el Derecho que la obligación.

2.° El derecho, aunque sea *coactivo,* no consiste en la coactividad (como quiere KANT). La coactividad es la fuerza aneja al derecho para hacerlo cumplir. Pero no basta que, por la fuerza, el estado o el

individuo preceptúe y obligue a hacer algo para que *tenga derecho* a hacerlo.

3.° El derecho se funda en la moral, y no es meramente arbitrario.

6. El problema político.

El hombre es animal social que necesita vivir en comunidad para poder desarrollarse individualmente, como *Persona* libre, sujeto de derechos y de deberes morales.

Esto supuesto, se comprende la importancia del problema de la organización y finalidad precisas de este aspecto tan esencial del hombre, el aspecto político, que constituye el llamado problema político.

Los dos extremos insostenibles, desde los principios de la sana filosofía (es decir, desde la exacta teoría de la *persona humana*), son los siguientes:

1.° El *individualismo,* que interpreta al Estado como una institución encargada exclusivamente de la defensa de los derechos individuales. Esta es la teoría del «Estado-gendarme», de KANT y el liberalismo.

Es falsa esta teoría porque presupone que el individuo tiene solamente derechos y no deberes. Sobre todo, por su egoísmo, que interpreta a cada individuo como un ser que sólo tiene que soportar a los demás y no acierte que con los demás debe colaborar en el logro del bien común.

2.° El *Estatismo,* que exagera los derechos de la comunidad y llega a negar que el individuo tenga ninguna finalidad fuera del Estado. «El individuo para el Estado» era la divisa de muchos imperios antiguos y sigue siendo la de algunos estados modernos.

Tanto una teoría como la otra son absurdas. Ni individualismo ni estatismo, sino *Personalismo:* vida en comunidad, regulada como mejor convenga (aunque siempre sobre un principio de autoridad, que es como la *forma* de la Sociedad política), pero encaminada al bien común y al desarrollo de la persona humana, como portadora que es de valores eternos.

LECCION XXX

RECAPITULACION HISTORICA SOBRE LA ARMONIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO CON LA RAZON NATURAL, LA EXPERIENCIA CIENTIFICA Y LA REVELACION DIVINA

1. La filosofía perenne.

Si contemplamos globalmente el desarrollo del pensamiento filosófico, es decir, la Historia de la Filosofía, podemos ver el puesto central que en ella ocupa la Filosofía cristiana. Antes de ella, el pensamiento griego avanzó prodigiosamente y, con ARISTÓTELES, llegó a alturas verdaderamente admirables, tan próximas a la verdad cristiana, que bien puede considerarse como una *preparación* de la Humanidad para el recibimiento de la Revelación verdadera.

El desarrollo del pensamiento cristiano por obra de la filosofía escolástica, puede decirse que es, al mismo tiempo, la conquista definitiva de la verdad filosófica, ya que entonces el pensamiento humano, encarnado por los genios de un SANTO TOMÁS o de un SAN BUENAVENTURA, pudo aprovechar los logros del pensamiento griego, pero superándolo inmensamente con la luz de la Revelación.

> Se comprende que fuera en la Edad Media cuando pudo consolidarse la Filosofía verdadera, pues fué entonces cuando se «combinaron» todas las fuerzas, naturales y sobrenaturales, que el hombre puede juntar, y obraron armónicamente.

Nadie debe extrañarse de que la ciencia filosófica se constituyera, en lo esencial, en una época histórica y no en otra. También la Geometría se constituyó como ciencia en una época en que estaban ya dispuestos todos los elementos, y no en otra: en la época de EUCLIDES. La Historia de la Humanidad no es una línea infinita, sino finita: luego si el hombre puede alcanzar los valores, deberá alcanzarlos en algún punto

de su trayectoria, y no en algún vago «futuro». Toda teoría que sostenga que la verdad científica o filosófica no ha sido aún alcanzada, sino que se alcanzará en un futuro inconcreto, es, en el fondo, escéptica. Esto no quiere decir que no sea posible el progreso: antes bien, éste sólo es posible si poseemos ya verdades ciertas y definitivas.

2. Frutos de la Filosofía moderna para la Filosofía perenne.

La Filosofía moderna, que separó otra vez lo que los grandes maestros escolásticos habían unido: Filosofía y Teología, con frecuencia se extravió en los más crasos errores filosóficos, llegando incluso al olvido de la idea filosófica de la *Creación,* que volvió a parecer a muchos absurda (en nuestra misma Patria, cuna de SUÁREZ y VITORIA, los krausistas defendieron un «panenteísmo» primitivo, sosteniendo que todos los entes están en *Dios,* y por eso son eternos y no creados). En gran parte, esta separación de los principios cristianos fué promovida por la Reforma protestante, y su teoría del «libre examen» y su voluntarismo, que hizo desembocar a los espíritus en doctrinas puramente racionalistas, que muchas veces (como en HEGEL) pretendían arrogarse la condición de verdaderos intérpretes del Texto Sagrado.

Pero el pensamiento cristiano ha continuado fiel a sí mismo y, en el presente, se alza con una pujanza y riqueza de actividad pocas veces igualada. Los males están ordenados al mayor bien: y, así, de la Filosofía moderna, la Filosofía perenne ha sacado y puede sacar aún importantes frutos. Ante todo, reafirmarse en su idea acerca de los peligros en que cae el Pensamiento cuando procede a espaldas de la Revelación. Pero también para adquirir aún más confianza en sí misma, al comprobar que los «grandes nuevos problemas» que plantea la Filosofía moderna han sido ya solucionados por la Filosofía perenne, o bien puede solucionarlos a partir de los principios ciertos de su doctrina.

Basta considerar estas dos cuestiones:

1.ª La cuestión idealista y toda su rica problemática. ¿Acaso SANTO TOMÁS no había ya enseñado los derechos del Conocer, declarando que Dios es el *Ipsum intelligere susbistens,* que la Verdad reside formalmente en el Entendimiento y que el hombre, conociendo, «se hace en cierto modo todas las cosas»?

2.ª La cuestión existencialista. ¿Acaso el Cristianismo no comienza enseñando que el mundo fué creado de la nada y que el ser finito es un ser contingente y «casi una nada» al lado de Dios?

Pero el pensamiento cristiano no se detiene en el lado meramente negativo de estas doctrinas, sino que les añade el robusto aspecto positivo, enseñando que existe un mundo real (contra el Idealismo) y que existe un Dios capaz de consolar al hombre que se angustia.

La Filosofía Moderna no ha sido inútil a la Filosofía perenne: le ha reservado para que ésta aumente la confianza en sí misma, al comprobar que ante los nuevos problemas fácilmente encuentra soluciones dentro de sí, progresando así en el conocimiento de sus propias virtualidades.

3. El pensamiento cristiano y la razón natural.

Con lo que precede, puede ya comprenderse cómo el *Pensamiento cristiano* (véase Lec. 11) marcha en armonía con la *razón natural,* hasta el punto que debe decirse que aquél es la *misma razón natural* desarrollándose rectamente.

Contra esta afirmación oponen algunos el siguiente argumento:

¿Por qué en cuanto la razón se independiza de la Revelación, y procede sólo «naturalmente» se llega a conclusiones contrarias a ésta?

A este argumento hay que responder:

1.º Que es gratuito suponer que el proceder de la razón independiente de la Revelación sea el verdadero *proceder natural* de la misma. ¿Acaso no es más bien un proceder infra-natural? Pues la razón humana quedó muy debilitada por el pecado original. De aquí la necesidad moral de la Revelación (léase SANTO TOMÁS, *Suma contra Gentes,* I, 4). Ahora bien: la gracia no suprime a la naturaleza, la perfecciona. De suerte que puede decirse que cuando la razón puede obrar según su verdadera naturaleza, es cuando es fortalecida por la Revelación.

2.º Que, por otra parte, no hay que fijarse únicamente en los casos en los que la razón, actuando independientemente de la Revelación, se ha alejado de la Verdad, sino también en los casos numerosísimos en que se ha aproximado a ella, hasta casi tocarla. Recuérdese a ARISTÓTELES, que, según algunos (BRENTANO, MANSER), incluso conoció la idea de Creación. Aun entre los mismos enciclopedistas (VOLTAIRE, ROUSSEAU), la existencia de Dios fué admitida, así como la inmortabilidad del alma.

La Historia demuestra que la razón natural tiende a aproximarse, más que a alejarse, a los principios perennes de la Filosofía cristiana.

4. El pensamiento cristiano y la experiencia científica.

Si no existe desacuerdo entre la Filosofía (desarrollada por la razón natural) y el Pensamiento cristiano, mucho menos existirá entre el Pensamiento cristiano y la experiencia científica, dado que ésta se halla subordinada a la Filosofía, y, por otra parte, la Revelación cristiana, si bien enseña muchas veces verdades filosóficas, no desciende a la consideración de las verdades particulares de la Ciencia experimental. Es ésta la que que, por el contrario, corrobora las verdades reveladas, principalmente en estos dos órdenes:

a) El orden cosmológico.

b) El orden biológico.

a) *El orden cosmológico.* Ya se han pasado los tiempos en que algunos creían levantar argumentos decisivos contra la Revelación, oponiendo a los relatos bíblicos las «verdades científicas». Por ejemplo, se decía: el Génesis afirma que Dios creó el mundo en seis días y que hizo la luz antes que el Sol. Pero la Ciencia enseña que la constitución del mundo ha resultado como término de grandes períodos cosmológicos y geológicos, y que no puede haber luz sin Sol. Cualquier estudiante de Bachillerato sabe responder hoy ya a estas frívolas objeciones:

1.° Por que ni los relatos bíblicos, en punto a precisión de detalles, deben tomarse literalmente. Así, los seis días del Génesis pueden significar períodos de tiempo, o fases de la Creación, o fases de la Revelación.

2.° Porque ni las «verdades científicas» deben tomarse como dogmas inconsusos, ya que cambian con los años y unas teorías científicas se suceden a las otras. Así, la luz, según la teoría de la nebulosa primitiva de KANT-LAPLACE, podía existir antes de ser creado el Sol.

Es, por el contrario, la ciencia cosmológica la que está en armonía con los principios cristianos y, sobre todo, con el dogma de la Creación. La Física prueba, por la ley de la entropia, la sucesiva degradación de la energía, que tiene, aunque sea dentro de los límites de la probabilidad estadística, a trans-

formarse en formas cada vez menos nobles, es decir, en calor, hasta alcanzar el equilibrio y quietud totales. Pero esto demuestra que el mundo comenzó a existir en un momento, y no en otro, a moverse: que el movimiento no es eterno, así como tampoco el mundo es infinito (según la teoría de la relatividad de EINSTEIN).

> Estas conclusiones de la Ciencia física están en admirable armonía con el dogma fundamental de la finitud del mundo y del creacionismo.

b) *El orden biológico.* Los transformistas quisieron oponer la teoría de la descendencia al relato bíblico de la aparición del hombre en Adán. Decían que el hombre no procede de Adán ni la mujer de su costilla, sino de los monos superiores. Ahora bien: ni la teoría evolucionista es hoy admitida como verdad demostrada (es sólo una hipótesis, sobre todo después del mendelismo), ni aunque lo fuera, tampoco se opondría al relato bíblico, siempre que se mantenga que el alma fué creada por Dios, como lo es cada alma individual humana.

Por el contrario, la Biología, hoy día, defiende una tesis fundamental al pensamiento cristiano:

> La necesidad del principio de finalidad para entender a la naturaleza (en contra del Mecanicismo). Citemos los nombres de DRIESCH y RUSSELL y el libro de este último: *La finalidad de las actividades orgánicas.*

Asimismo, la ciencia defiende hoy día el *Monogenismo* (descendencia de una sola pareja), lo que está de acuerdo con el relato genesíaco.

5. La Filosofía cristiana y la Revelación.

Pero no sólo está la Filosofía cristiana en armonía con la Filosofía perenne y con la experiencia científica: constituye también la más acabada obra racional en armonía con la Revelación y la Teología bíblica. Esta armonía puede percibirse tanto en el contenido cuanto en el conocimiento actual de ese contenido por las personas.

Los filósofos protestantes han pretendido demostrar que la Filosofía perenne no está de acuerdo con las verdades reveladas, y, según algunos, hasta que la contradice por necesidad, reconociendo la doctrina de la *doble verdad.*

Ahora bien: la Iglesia, depositaria de la verdad revelada, ha declarado repetidas veces, por boca de sus Pontífices, que la Filosofía perenne se armoniza plenamente con los principios revelados y que, como demuestra SANTO TOMÁS, la teoría de la doble verdad es absurda.

Pero no sólo cuanto al *contenido* están en armonía la Revelación y la Filosofía: también cuanto al imperativo filosófico que impulsa al hombre hacia el deseo de saber. La Religión católica ofrece el saber supremo, pero este saber no embota el deseo del saber filosófico, antes bien lo estimula. Precisamente porque todo saber apetece siempre el aumento del saber, la fe busca su aclaración en la Filosofía y estimula el deseo del saber filosófico: *Credo ut intelligam.*

INDICE

Páginas

Páginas

Páginas

TEXTOS ANAYA

(Viene de la otra solapa)

MATEMÁTICAS 1.º, 2.º, 3.º y 4.º cur
PROBLEMAS DE MATEMÁTICAS (Bachillera Elemental), con Solucionario. PROBLEMAS DE MATEMÁTICAS (Bachillerato Superior), con Solucionario. Por *Victoriano Lucas de la Cruz*, Catedrático del Instituto Fray Luis de León, de Salamanca.

EJERCICIOS PRÁCTICOS DE GEOGRAFÍA E HISTORIA (Colección de croquis a dos tintas de acuerdo con las exigencias de cada cuestionario), para 1.º, 2.º, 3.º, 4.º, 5.º y 6.º curso.

Los diferentes autores que preparan los TEXTOS ANAYA, todos ellos catedráticos bien conocidos y de gran experiencia docente, avalan aún más el éxito inicial de los mismos.

6